عدد
١٢١٤

ورقه ١٩٠ = سطر ٢٧

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ

Kısmı	
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	
Tesnif No.	

١٤١٤

Murat Molla Halk Kütüphanesi	
Eski Kayıt No. :	1335
Yeni Kayıt No. :	1034
Tasnif No. :	297.3

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

هذا تعليق جمعته على معالم اصول الدين للامام فخر الدين محمد بن عمر بن
الخطيب الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه قوله فهذا مختصر مشتمل
على انواع من العلوم المهمة يعني في الدين وانما كانت مهمة في الدين
لان تعلمها من اسباب السعادة الابدية بالخلود في الجنان والنجاة
من النيران قوله فاولها علم اصول الدين وانما كان اولها لان معرفته
شرط في معرفة جميعها والشرط متقدم على المشروط بالذات ولانه
اجل العلوم واشرفها فان شرف العلم بشرف معلومه ولا اجل
من الله تعالى وصفاته فالعلم به اجل العلوم واشرفها ولان شرف
الشيء يعلم بخساسة نقيضه وضده ولما كان حاصل هذا العلم هو العلم
بقواعد الايمان ونقيضه عدم العلم بها وضده منها كان العلم
بما يزيل ذلك من اهم العلوم والمطالب وسمي هذا العلم باصول
الدين لبناء الاسلام عليه والدين عند الله الاسلام واصل الشيء
ما بني عليه الشيء ويفتقر في ثبوته وتحققه اليه وهو كذلك ويقال له
علم الكلام قيل لان المتكلمين يبوبون على هذا العلم فيقولون باب
القول والكلام في اثبات العلم بحدوث العالم باب الكلام في اثبات العلم
بوجود الصانع باب الكلام فيما يجب له تعالى من الصفات النفسية و
المعنوية باب الكلام فيما يستحيل عليه باب الكلام فيما يجوز في احكامه
وافعاله باب الكلام في جواز بعثة الرسل باب الكلام في اثبات
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم باب الكلام في ان جميع ما اخبر صدق وحق

حاصل ط

ومن

ومن ذلك عذاب القبر والنشر والحشر والحساب والميزان
والعقاب والشفاعة والخلود في الجنة او النار وغير ذلك
فقيل علم الكلام وحذفت الصلات اختصارا واكتفي عنها
بلام العهد وقيل لان اهل الظاهر متى سئلوا عن شيء من
مسايل هذا العلم قالوا هذا مما نهينا عن الكلام فيه وتكرر
ذلك منهم وشاع فقيل علم الكلام لذلك اعني المنهي عنه بزعمهم
اكتفاء بالموصوف عن الصفة قال الله تعالى قالوا الآن جيت
بالحق اي البين وقيل لان الآدمي انما شرف على ساير الحيوانات
بما امتاز به من القوة الناطقة الفكرية وكل من كانت هذه
القوة فيه اظهر كان في نوعه اشرف ومعرفة هذا العلم لما كان
من احض العلوم وادقها وبه يحصل الميز بين الحق والباطل
في العقد والصدق والكذب في القول كان تعلمه من اعظم
الاسباب المظهرة لهذه القوة فيسمى علم الكلام اطلاقا لاسم
المسبب على السبب ثم لا بد من التنبيه على حقيقته ومقصوده
ومادته فاما حقيقته فهو العلم بثبوت الالاهية والرسالة
وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه وابطال
ما يناقض ذلك واما مقصوده فان يعبد الله ويدعى اليه
على بصيرة واما مادته فالميز بين العلوم والاعتقادات
وبين البراهين والشبهات وبين مجاري العقول ومواقعها
فان مبناه على البراهين العقلية والقواطع السمعية فيما
لا يتوقف اثبات المعجزة عليه ويتعين السمع فيما يرجع من
ذلك الى وقوع جايز ثم معرفة الله تعالى اول ما يجب على العاقل
البالغ شرعا لانه لا يتأتى الاتيان بشيء من المأمورات امتثالا

ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات انزجارا الا بعد معرفة
الآمر الناهي وعلى هذا وردت الدعوة من النبي صلى الله عليه وسلم
ومن قال اول الواجبات النظر كما صار اليه جماعة من المتكلمين او اول
جزء منه كما صار اليه القاضي والقصد اليه كما صار اليه الاستاذ
والامام فلا خلاف بينه وبين من قال اول واجب المعرفة في المعنى
لانهم انما ارادوا ان ذلك اول واجب ابتداء وامتثالا واداء
والمعرفة هي اول واجب خطابا وطلبا فان هؤلاء انما اوجبوا
ذلك لانه طريق لحصول المعرفة وهو من فعل العبد المكلف وما
لا يتوصل الى اداء الواجب الا به وهو مقدور للمكلف فهو عندهم
واجب فلا خفاء اذا في المعنى اما من زعم ان اول واجب الاقرار
بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عن عقد مطابق وان لم
يكن علما فباطل لتضمنه الاكتفاء بالتقليد في علم التوحيد كما
صار اليه الحشوية وبعض المتكلمين **وقال القاضي** التقليد في علم
التوحيد محال فانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد المحق
والامر بتقليد من شاء يلزم عنه ان من قلد الكفرة يكون ممتثلا
وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد المحق فاما ان يؤمر بتقليد المحق
عند الله وان لم يعلم كونه محقا او بشرط علمه بكونه محقا والاول من
تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه محقا الا بعد النظر في مستنده فان
كل ملتزم لمذهب وداع اليه يزعم انه المحق والاقوال متكافئة
بالنظر اليه فلا يعلم كونه محقا الا بعد النظر في دليله ومعرفة ادائه
الى العلم وبمعرفته ذلك خرج عن كونه مقلدا ولا نزاع بين المتكلمين ان
معرفة اقامة الدليل ودفع الشكوك والشبهات من الطاعنين في هذا
الدين من فرض الكفاية وانما يجب على كل معرفة عقود الايمان بدليل ما

واما الدليل على وجوب ذلك بالشرع فانه لا يجب شيء من
التكاليف عندنا الا بالشرع لامتناع ايجابه بالعقل فانه مبني
على التحسين والتقبيح العقلي وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى
ودليل ذلك من الشرع قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما
انزل بعلم الله وان لا اله الا هو وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده
المرسلين وكل آية في القرآن ذامة للتقليد وآمرة بالنظر والاعتبار
دليل على ذلك واجماع الصحابة ايضا دليل عليه فانها لم تزل
تذم التقليد وهو قول شايع فيما بينهم من غير نكير فكان
اجماعا واما الاكتفاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة
باجراء احكام الاسلام ورفع القتال بالنطق بالشهادتين
فاجراء الاحكام على الظاهر وكلامنا فيما بين الله تعالى وبين عبده
وفيما ينجيه من الخلود في النار

الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر

انما قدم هذا الباب لان وجود
الله تعالى وصفاته ليس معلوما بالحس ولا بالوجدان ولا بضرورة
العقل ولا يمكن التوصل الى معرفته بالخبر فانه انما يفيد اذا ثبت
كون المخبر صادقا في اخباره عن الله تعالى ولا يثبت ذلك بالخبر لما فيه
من اثبات الشيء بنفسه فتعين انه لا طريق الى معرفة الله تعالى و
صفاته التي يتوقف خلق المعجزة عليها وصدق الرسول صلى الله
عليه وسلم في مجرى العادة الا بالنظر والاستدلال وقولنا في مجرى العادة
تحرز من جواز خلق الله تعالى لعبد من عبيده معرفته بالضرورة ثم
قدم العلماء في اوائل كتب هذا العلم البحث في النظر واقسامه
وشرائط الصحيح منه وبيان احكامه وفي موضوع النظر وهو الحد

ان كان المطلوب تصورا او الدليل ان كان المطلوب تصديقا
ومن ثمرته وهو العلم او الظن وتقييدها عن اضدادها ولما
كان التكليف بالمعرفة مشروطا بالعقل بحثوا عن ماهية العقل
المشروط في التكليف فقدموا البحث في هذه الخمسة لانها مبادئ
النظر ثم منهم من قدم البحث في النظر لانه الة كالامام
ومنهم من قدم البحث في العلم لانه المقصود وهو اختيار القاضي
في كتبه وتابعه المعز عليه ذلك والامر في ذلك قريب ومن زعم
ان انحصار العلوم في الحواس او في الحواس والنقل المتواتر
من السمنية فهو من السوفسطائية الجاحدين للضروري فلا
يستحق المناظرة فان الانسان يجد من نفسه علوما خارجة
عن ذلك كعلمه بالمه ولذته وصحته وسقمه وان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا المذهب ينافي في نفسه فان
علمه بالانحصار في هذه خارج عنها ومن سلم الضروريات وانكر
اداء النظر الى العلم فسيأتي الرد عليه ان شاء الله تعالى ومن سلم من اهل
الظاهر والحشوية اداء النظر الى العلم وزعم ان النظر العقلي حرام
او بدعة وقال لا مدرك الا الكتاب والسنة والاجماع وزعم ان
الصحابة رضي الله عنهم لم يسمع منهم الكلام في الجوهر والعرض ولم ينقل
عنهم الخوض في هذا العلم وما لم تخض الصحابة فيه فهو بدعة والبدعة
يجب اجتنابها واكدوا ذلك بانه عليه الصلاة والسلام خرج على الصحابة
فسمعهم يخوضون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما
هلك من كان قبلكم بالخوض في هذه عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
وبقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز والرد عليهم
مطالبتهم باثبات ان الكتاب والسنة حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل

فيضطرون الى اثباته بالعقل ومن زعم ان الصحابة لم يكونوا
عارفين بالله عز وجل ورسوله فقد اعظم الفرية وكما لم يسمع
منهم اطلاق الجوهر والعرض لم يسمع منهم ايضا اطلاق المنقطع
والموقوف والترجيح والالفاظ الى غير ذلك مما اصطلح عليه المتأخرون
من المحدثين والفقهاء واما نهيه عليه السلام عن الخوض في مسئلة القدر
فلانها من مواقف العقول فلا يمنع ذلك من البحث فيما للعقل فيه
مجال واعتبار وقوله عليكم بدين العجائز ان صح فهو امر بملازمة
الانقياد والتسليم والاقرار بالضعف والعجز وهو من اعظم المطالب
ومن اوقف العلم بمعرفة الله تعالى على الامام المعصوم فقد احال
فيما قال وهو مطالب اولا باثبات ذلك والاعتماد منهم في اثباته على
انه لطف واللطف واجب على الله تعالى لا يصح فانه مبني على قاعدة واجب ظ
التحسين والتقبيح وهي باطلة ثم لو سلم وجوده فانما يفيد لو عرف
عينه حتى تمكن مراجعته ثم لو عرف عينه فكيف تمكن مراجعته
مع اتساع الخطة لا بواسطة سؤاله ودعاته وهم لا يشترطون
العصمة لهم ولو سلم امكان مراجعته فكيف يوثق بقوله مع انه يجوز
له اظهار الكذب والكفر عندهم تقية فما يؤمننا ان ما سمعناه
انما قاله تقية واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة
وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة
والخلوة والتقوى وتناول الحلال والجوع والتقليل ومداومة
التعبد والفكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر
لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه وطلب
مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ننكر ان الاشتغال بذلك بعد معرفة الله
واحكامه مما يتقرب به اليه بسبب رسوخ المعرفة والزيادة في المعارف والتوفيق

لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان
والا فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على قواعد فاسدة فلم
يزدهم ذلك الا ضلالا ومن قال من الهنود ان طريق المعرفة
الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت لشئ وازالت الشواغل
البدنية ادركته فانها في اصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف
فالرد منهم ان مجرد ازالة الشواغل البدنية لا يحصل المطلوب الخاص
الا مع حضور علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها
المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه المسئلة الاولى

العلم اما تصور واما تصديق فالتصور ادراك الماهية من غير ان
يحكم عليها بنفي او اثبات كقولنا الانسان فانك تفهم اولا معناه ثم تحكم
بالثبوت او الانتفاء فذلك الفهم السابق هو التصور والتصديق ان تحكم
عليه بالنفي والاثبات قدم تفسير العلم وتنويعه على البحث في افادة تصوره
وتميزه من اضداده من الاعتقادات على البحث في افادة ان تصوره بديهي
او هو مما يقتنص بالحد والترتيب يقتضي عكسه فان تفسيره بما ذكر
فرع لذلك ان التصور ادراك الماهية يلزم منه
اختصاص التصور بالامور الثابتة وكذلك قولهم هو الشعور بالحقيقة
واسد العبارات قولهم انه ادراك المسمى فان المسمى قد يكون
ثبوتا وله حقيقة وماهية وقد يكون عدما ممكنا او مستحيلا
ويتصور ويحكم عليه بامتناع الوجود او بصحة الوجود
من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات اورد عليه ان تقييده
بسلب ان يحكم عليه بنفي او اثبات حكم عليها فيكون متناقضا واجيب
بان المراد سلب الحكم لا الحكم بالسلب والمراد ادراك الماهية فقط
والزيادة للتفهيم لا للتتميم والعبارة تضيق او يقال ان ذكر ذلك

للتقييد لا للاسناد فيجري مجرى الوصف لا الاخبار والقسمة
حقيقية اعني انما تكون مانعة الجمع والخلو ان اخذ فيه سلب الحكم
وغير حقيقية وتكون مانعة الخلو دون الجمع ان فسر بمحض ادراك
الماهية وهو الاقرب ثم بين ان التصديق ان يحكم على شئ باثباته
او نفيه ولا ينحصر التصديق في هذا بل منه ايضا ان يحكم عليه باثبات
شئ له او نفيه عنه وتسميه الحكم بنفي او اثبات تصديقا تسمية له
باشرف النسبتين العارضتين له فانه كما يعرض له التصديق يعرض له
التكذيب وبعضهم يعبر عن التصور بالمعرفة وعن التصديق بالعلم
لانك تقول عرفت الشئ فلا يستدعي الا مفعولا واحدا وتقول
علمت زيدا فاضلا فيستدعي امرين ينسب احدهما الى الاخر فيناسب
ان يسمى الاول معرفة والثاني علما ولا مشاحة في العبارات بعد فهم
المعاني قوله وههنا تقسيمان الاول ان كل واحد
من التصور والتصديق قد يكون بديهيا وقد يكون كسبيا والتصورات
التصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن والتصديقات
الكسبية كقولنا الاله واحد والعالم محدث وزعم جهم والنظام من
المعتزلة ان العلوم كلها كسبية ولا خفاء ببطلانه فانه لو افتقر
كل علم الى كسب يتقدم عليه لزم الدور او التسلسل على ما سنذكره
وزعم صالح منهم ان العلوم كلها ضرورية ولا خفاء ببطلانه فانا نجد
انفسنا طالبة لفهم معاني الملك والجن ولفهم حدث العالم وقال قوم الهندسة
والصنايع ونحوها علوم ضرورية تحصل عقيبها النظر وقال الامام
في البرهان العلوم كلها ضرورية وعنا بذلك انها غير مقدورة ولا مكتسبة
بالقدرة الحادثة مع تسليمه ان منها ما يتوقف على النظر وقال لا معنى للنظر
سوى التردد في انحاء الضروريات واساليبها فيقال له ان زعم ان النظر الذي

فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة م
والتصديقات البديهية كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان م

يترتب عليه العلم الخاص يحصل باى نظر اتفق او لابد لكل
معلوم يطلب بالنظر من استحضار معلومات خاصة على
هيئة مخصوصة اذا استحضرت حصل العلم بالمطلوب فان
اختار الاول فلا يخفى بطلانه فان من استحضر مقدمات هندسية
او حدسية لا يفيده العلم بوجود الصانع وقدمه وان زعم ان لكل
مطلوب علوما مخصوصة تستلزمه اذا احضرت حصل العلم به
عندها فلا يعني بالدليل سوى ذلك المعلوم الذي يمكن ان
يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم فقد يسلم ان منها مولدة
قوله انها غير مقدورة للعبد ولا مكسوبة فبناه على ان
العبد لو اراد دفعه عن نفسه حين تمام نظره لم يجد اليه سبيلا
واختياره في اخرامه في قدرة العبد موافق لمذهب المعتزلة
من بعض الوجوه فانه يوافقهم في انها من الاعراض الباقية وانها تتقدم
على الفعل وانها تتعلق بالضدين الا ان المعتزلة تزعم ان النظر مقدور
للعبد والعلم الحاصل عقيبه من محض فعل الله تعالى لا تتعلق به
قدرة العبد لا مباشرة ولا تولدا وهو كخلق الله سبحانه الشبع
عقيب الاكل والري عقيب الشرب وهذا المذهب يعزى الى الكراهية
والاوامر الواردة بالعلم مأولة عنده على طلب اسبابه التي يحصل
عندها وجمهور الاشعرية يقولون ان النظر والعلم المترتب عليه
مكسوبان للعبد وتتعلق بهما القدرة الحادثة وتعلق المنع بالعلم
يدل على انه مكسوبا قال الله سبحانه يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات والقدرة عندهم عرض لا تبقى وتتعلق بالفعل حال
وجوده وليست القدرة على الشيء قدرة على ضده عند الاكثرين وكونه
لا خيرة له في تركه لا يمنع كونه مكسوبا له عندهم فان العبد يقدر على الحركة

الى

الى امامه وخلفه ولا يقدر على التخلق في الهوى ومن يجري
في منحدر فحركاته كسب له ولو اراد الوقوف لم يقدر الا بعد
خطوات لا يستطيع تركها وهي من كسبه في المحصل
ان التصورات كلها ضرورية فقيل لابد لا يريد انا نعلم كل متصور
بالضرورة فان الواقع خلافه وانما يريد ان كل ما علمناه من التصورات
فهو يمكن ان يكون حاصلا لنا بالضرورة اما بالحس او بالوجدان
او بمحض العقل ولا يمتنع ان يختص شخص بتصور حقايق لكن
يخلق الله تعالى علما ضروريا بها واحتج على ذلك بوجهين الاول
ان كل ما يطلب تصوره لا يخلو اما ان يكون مشعورا به اولا فان
كان مشعورا به استحال طلبه لانه تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا
به استحال طلبه لتعذر توجه القصد اليه ولا يقال انه مشعور به من
وجه دون وجه لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير
مشعور به وطلب الاول تحصيل الحاصل والثاني طلب ما لا شعور
به وهو محال واجيب عن ذلك بانه مشعور به مع غيره والبحث
عن تميزه وبانا لا نعلم بالحد ولا طلب العلم بتفصيل ما اشعر به
الاسم من حيث الجملة وبانا نجد انفسنا بالضرورة طالبة للعلم
بتفصيل ما تركب منه مجموع نشاهده وبان قوله كل مشعور به
يستحيل طلبه وكل ما ليس مشعورا به يستحيل طلبه قد جمعها في دليله
واحدهما كاذبة فانه متى صدقت احدها لزم صدق عكس نقيضها
وصدق عكسها المستوي ان كان لها عكس وهما مناقضة للقضية
الاخرى ومثال ذلك انك اذا قلت كل مشعور به يستحيل طلبه كان
عكس نقيضها كل ما لا يستحيل طلبه ليس مشعورا به يستحيل طلبه
واذا قلت كل ما ليس مشعورا به يستحيل طلبه كان عكس نقيضها كل ما

لا يستحيل مشعور به وعكس هذا المستوي بعض المشعور به
لا يستحيل طلبه وهو نقيض قولك كل مشعور به يستحيل طلبه
وهي المقدمة الاولى في بيان ان التصورات
كلها ضروريات ان تعريف الماهية اما بنفسها او بالداخل فيها
او بالخارج عنها او بما يتركب من الداخل والخارج والكل باطل فتعريف
الماهية باطل اما الاول فلان المعرف لا بد ان يكون معلوما قبل
المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم ان يكون معلوما قبل المعرف فلو
عرفنا الشيء بنفسه لزم ان يكون معلوما قبل كونه معلوما وهو باطل
واما الثاني وهو تعريفها بالداخل فاما ان يكون مجموع الداخل او بعضه
والتعريف بالمجموع محال لان المجموع عين تلك الماهية فتعريفها بالمجموع
يكون تعريف الشيء بنفسه وان المعرف بعض اجزاء الماهية فمحال ايضا
لان ذلك الجزء لو كان معرفا للماهية لكان معرفا لجميع اجزاء الماهية
فيكون معرفا لنفسه ولبقية الاجزاء وتعريفه لنفسه محال وتعريفه
لبقية الاجزاء يكون تعريفا بالخارج عنها وهو عين هذا القسم الذي
نحن فيه واما القسم الثالث وهو التعريف بالخارج فهو محال ايضا
لان ذلك الخارج لا يعرف الا اذا عرف اختصاصه بذلك المعرف لان
الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كاشتراك الانسان
والطاير في الحيوانية لكن معنى اختصاصه به ثبوته له وسلبه عما عداه
وثبوته له متوقف على معرفته فيدور ومعرفة سلبه عما عداه تتوقف
على تصور ما لا نهاية لها على التفصيل وهو محال في حقنا واما
الرابع وهو التعريف بالمركب من الداخل والخارج فمحال ايضا لما فيه من
اجتماع المحالات المذكورة في كل قسم منها واعترض عليه من اوجه الاول
منع حصر القسمة اولا فان من الاقسام التعريف بما يتركب من النفس و

الداخل والتعريف بما يتركب من النفس والخارج او بالمجموع لا
يقال هذه الاقسام لم يقل بها احد فاستغني عن ذكرها واما
التعريف بالداخل فهو التعريف بالحد الحقيقي ان ذكر فيه جميع اجزاء
الذات او الناقص اذا اقتصر فيه على الفصل واما التعريف بالخارج
المساوي الاعرف فهو الرسم الناقص واما التعريف بالداخل الاعم
والخارج الاخص فهو الرسم التام عند من يدعي التصور بالحدود
فاحتاج الى ذكرها لانا نقول لو كان الامر كذلك لكان يجب ان لا
يذكر تعريف الماهية بنفسها فانه لم يقل احد ايضا واجيب عن هذا
بانا لا نسلم ان تعريف الماهية بنفسها محال وانه لم يقل به احد فان
المتكلمين يذهبون الى انه لا معنى للحد الا تبديل لفظ بلفظ اشهر
منه قالوا والحد هو المحدود وما ذكروا تعريفا للشيء بنفسه
من وجه وبانه لا معنى للتعريف بالداخل الا التعريف بتفصيل
ما اجمله اللفظ وهذا تعريف الشيء بنفسه من وجه وهو جواب
عن اختيار القسم الثاني وهو التعريف بالداخل
ان في التعريف ببعض الداخل تعريف الشيء بنفسه من وجه من حيث
انه معرف للجملة وهو منها قلنا ما المانع ان تكون معرفة ذلك الجزء
بالضرورة ثم بعد معرفة ذلك الجزء يكون معرفا لبقية الاجزاء ثم
ان تعريفه للاجزاء يكون من تعريف الخارج عنها
وهي عين هذا القسم الذي نحن فيه قلنا هو بالنسبة الى بقية الاجزاء عينها
وبالنسبة الى معرفة الماهية بواسطة تعريف ذلك الجزء لتلك الاجزاء
تعريف للماهية بالداخل فيها وباختيار القسم الثالث وهو التعريف بالخارج
انه متوقف على معرفة اختصاص ذلك المعرف به فيدور
قلنا ما المانع ان يتوقف تعريفه على اختصاصه به لا على معرفة اختصاصه به

ولا دور وكثير من الاسباب لا تعرف سببيته لما افاده الا
بعد افادته لكوثرة العدد الذى يفيد العلم فى الخبر المتواتر وقدرا
لما المروى ومعرفة سلبه عما عداه يتوقف على ما
لا يتناها على التفصيل قلنا ما المانع ان يتوقف ذلك على معرفة
ما لا يتناها على الجملة لا من حيث التفصيل ولا مانع من ذلك كما انا
اذا شاهدنا جسما مختصا بحيز علمنا على الجملة نفيه من جميع
الاحياز التى لا نهاية لها فاذا كان ذلك الخارج بحال متى فهم
انتقل الذهن من فهمه الى فهمه ويكون اشهر عند السايل حين م
التعريف به وباختيار القسم الرابع انه يلزم منه المحالات
اللازمة من كل قسم **قلنا** قد بينا جواز التعريف بكل ذلك ثم لو سلم
عدم افادته لذلك فلا مانع من افادته لذلك مع غيره كالمقدمة
الواحدة لا تستقل بافادة العلم بالنتيجة وتفيد ذلك مع غيرها
قوله والثانى التصديق اما التقسيم الثانى التصديق اما ان يكون مع
الجزم او لا مع الجزم اما القسم الاول فهو على اقسام فالتصديق الجازم
الذى لا يكون مطابقا هو الجهل يعنى الجهل المركب فان الجهل جهلان
بسيط وهو سلب العلم وجهل مركب وهو سلب العلم مع اعتقاد الشى
على خلاف ما هو به **قوله** والثانى التصديق المطابق بمحض
التقليد وهو كاعتقاد المقلد هذا يوهم ان اعتقاد المقلد لا يكون
الا مطابقا وهو ينقسم الى مطابق وغير مطابق الثالث التصديق
الجازم المستفاد من احد الحواس الخمس كعلمنا باحراق النار واشراق
الشمس والرابع التصديق الجازم المستفاد من بديهة العقل كعلمنا
النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعنى انه يكفى فى الحكم به تصور
طرفى القضية الخامس التصديق الجازم المستفاد من الدليل يعنى انه لا يكفى

فى التصديق به تصور طرفى القضية بل لا بد من وسط اما القسم
الثانى وهو التصديق غير الجازم فالراجح هو الظن والمساوى
هو الشك والمرجوح هو الوهم **اعلم** ان المقصود من ذكر هذا
التقسيم تمييز العلم عن اضداده الخاصة فان للعلم اضدادا تخصه
واضدادا لا تخصه بل تضاده وتضاد غيره **فالخاصة** كل ما يستحيل مع
وجوده حضور متعلق العلم بالبال كالجهل به والشك فيه وغير
الخاص كالموت والنوم والغفلة فانها كما تضاد العلم تضاد الارادة
والسمع والبصر وغير ذلك وقد سلك فى ذلك ما اشار اليه الامام
فى البرهان وساعده عليه الغزالى وهو انما عسر حده فيحاول
دركه بمسلك التقاسيم وزعم ان تصور العلم مما يعسر دركه بالحد
وبيناه بالتقسيم وهذا فيه اشكال فانه لا معنى للتقسيم الا ذكر
مشترك بين شيئين او اشياء وابراز كل قسم بامر يختص به ينتفى عن
القسم الاخر فيتميز حينئذ فنقول اذا كان من شرط المميز اختصاصه
بما ميزه بحيث يثبت له ولا يثبت لغيره فذلك الخاص المذكور بعد ذكر
المشترك لا يخلو اما ان يكون داخلا فى نفس ما ميز به او خارجا
عنه فان كان داخلا فيه فمجموع ذلك القدر المشترك مع المميز هو الجنس
والفصل وعين الحد الحقيقى وان كان الخاص خارجا فمجموع ذلك القدر
المشترك مع هذا الاخص هو الرسم التام فان كان المطلوب والحالة هذه
مما يمكن دركه بالتقسيم فيمكن دركه بالحد وان امتنع دركه بالحد فيلزم
امتناع دركه بالتقسيم ولهذا جرت عادة المقسمين ان يقولوا بعد
القسمة اذا فهمت هذه فهمت حد كل واحد من هذه الاقسام **عدنا**
الى البحث فى هذه القسمة الخاصة فنقول هذه القسمة متناقضة
فى نفسها فانه جعل مورد التقسيم وهو القدر المشترك التصديق فقال

التصديق اما في الجزم اولا وقد تقدم منه ان التصديق احد
نوعي العلم ثم قسمه الى علم لا يشمل وجهل وعقد مقلد ووهم
فجعل ضد الشئ جزءا منه ثم ما ذكره من اقسام القضايا
العلمية لا يشمل جميع القضايا العلمية لا من حيث الاجمال ولا من
حيث التفصيل فانه لم يذكر هنا الوجدانيات كعلم الانسان
بالمه وفرحه ولا التواترات ولا الحدسيات ولا التجربيات
فان منها ما يفيد العلم وعدها من اقسام في غير هذا الكتاب
وجعلها فانها ترجع الى حكم الذهن الجازم المطابق عن موجب
وقسم الموجب الى الحس والعقل وما يتركب منها والحصر
في الاسباب استقراء والعقل لا يقضي باستحالة خلق مدرك
خارج عنها وتقييده العلم بانه يخرج عنه علم البارى تعالى
وتمييزه عقد المقلد في المحصول بانه حصل لا لموجب مناقض لقوله
في حد الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية المستدل على اعيانها و
انه احتراز من علم المقلد فان هذا حكم الله تعالى فان لم موجبًا
وهو قوله ما افتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي الى آخر القياس
الذي هذه المقدمة كبراه وهو مشهور معلوم جليا ونفي
الموجب مطلقا يناقض اثبات موجب خاص

يعني اما ان يفتقر الى كواسب متناهية مع توقف بعضها على بعض
فيلزم الدور او يفتقر كل مكسوب الى متقدم آخر فيلزم التسلسل
لما سيأتي اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في حد العلم والمختار
عندنا انه غني عن التعريف لان كل احد يعلم بالضرورة كونه عالما

يعني الدور و التسلسل

بان النار محرقة والشمس مشرقة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم
ضرورة لا متنع ان يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص
ضرورة واورد عليه ان الحكم بامر على امر لا يتوقف على تصور ماهيته
ولا بد بل يستدعي الشعور به وتميزه من وجه ولا يلزم من الحكم
على شئ بالضرورة تصور ماهيته بالضرورة ولو لم تصورة
بالضرورة فلا يمنع ذلك حده حدًا لفظيًا
العلم هو المعرفة واقتصر وزاد مرة فقال معرفة المعلوم على ما
هو به وقال ولو سئلت عن المعرفة لقلت هي العلم وان جهل
السائل العبارات تكلما فسحقا سحقا وهذا تصريح منه بانه
انما اراد حدا لفظيا وهو اولى من قولهم هو ادراك المعلوم
او الاحاطة بالمعلوم فان هذه الالفاظ مشتركة
انه تبيين المعلوم على ما هو عليه ايضا كذلك وما ذكره
القاضي اولا فان التبيين يشعر بسبق خفاء ويخرج منه علم
البارى تعالى والعلم بالضروريات وهو اولى ايضًا من قول من
يقول انه ما يتاتى به احكام الفعل واتقانه فانه يخرج العلم
بالواجب والمستحيل والمباح وهو اولى من قول الشيخ انه ما اوجب
كون محله عالما فانه يجري عروضه في كل ما يسأل عنه المرء من المعاني
ويجري به من لا يعرف الحقيقة فانه لا يستدعي الا معرفة الاشتقاق
وبان العالم مشتق من العلم فمن جهل العلم فقد جهله وبانه
يدل على التعليل ولا يصح ممن لا يقول بالاحوال وهو ينفيها
عنه ان الشيخ ابا الحسن انما اراد بذلك الرد على المعتزلة
الذين اثبتوا للبارى جل وتعالى عالمية بدون العلم وهو من الصفات
المشتقة ولا يتصور ثبوت المشتق دون ما منه الاشتقاق فيقال

لهم اذا اعترفتم بكون الباري عالما فيجب ان يكون له علم اذ
لا معنى للعلم الا ما اوجب كون المحل عالما وهو وان نفى
الاحوال فانه يقول ان صح تسميته كونه عالما وجود العلم
وقيل انما بينه بالمعاقبة لانها يجدها المرء من نفسه ضرورة
والعلم مستدل عليه وهذا الجواب سديد لو كان قائلا بالاحوال
لكن عنده لا معنى للعالم الا نفس حصول العلم

المعتزلة فقالوا العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع
طمانينة النفس اذا وقع عن ضرورة او دليل **واعترض** عليهم
بانه يخرج منه علم الله من وجهين الاول انه لو سمي اعتقادا
لكان الباري سبحانه موصوفا بكونه معتقدا ولان تقييده بانه
عن ضرورة او نظر يخرجه ايضا وبان العلم انشراح والعقد ربط
ولا تخفى مباينة احدهما للآخر وبتقييده بالشيء خرج العلم
بالمستحيلات فانه علم وليست باشياء باتفاق واما الفلاسفة
فسنذكر مذهبهم في حقيقة العلم عند بيان كون الباري تعالى
عالما **المسئلة الثالثة** النظر والفكر عبارتان
عن ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن
مثاله اذا حضر في عقلنا ان هذه الخشبة قد مستها النار وحضر
لنا ان كل خشبة مستها النار فهي محترقة حصل من مجموع هذين
العلمين علم ثالث بان هذه الخشبة محترقة فاستحضار العلمين
الاولين لاجل ان يتوصل بهما الى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر
اقول النظر يطلق بازاء معان فيطلق ويراد به المقابلة فيقال
دار فلان ناظرة دار فلان وبمعنى التأخير كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
وبمعنى الرأفة والعطف ويوصل باللام كقولك نظرت لفلان وبمعنى

الرؤية

الرؤية ويوصل بالى كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وبمعنى الفكر والتأمل كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وهو المراد هنا **فمنهم** من رده الى سلب
فقال النظر عبارة عن تجريد الذهن عن الغفلات ويعزى لابي
اسحق وهو لازم النظر لا نفسه **ومنهم** من رده الى اثبات و
اختلفوا فيه فقال القاضي هو التأمل في حال المنظور فيه وقالت
المعتزلة انه الطلب المفيد للعلم او الظن وقال الامام في الارشاد
هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما في العلميات او غلبة ظن
وفي البرهان انه التردد في انحاء الضروريات واسبابها وهو
قاصر فان النظر لا يختص بطلب العلوم وقول المصنف انه ترتيب
تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى علم او ظن يشير الى انه
ماهية مركبة وانه لا بد فيه من مادة وهي التصديقات ولا بد له
من صورة وهي الترتيب المخصوص ويعبرون عن هذا الامر بالعلة
المادية والعلة الصورية وقالوا في بيان العلة المادية انها عبارة
عن جزء الشيء الذي منه وجود ذلك الشيء بالقوة كالخشبة
بالنسبة الى السرير والعلة الصورية عبارة عن جزء الشيء الذي
يلزم من وجوده وجوده بالفعل كالهيئة الخاصة بالسرير وانما
في النظر فالاقرب انها الهيئة الحاصلة عن الترتيب لا نفس
الترتيب ليتوصل بها الى علم او ظن اشارة الى علته
الغائية وهي ما يقصد الشيء لاجله وهي متقدمة في الذهن متأخرة
في الوجود وفي ضمن قوله ترتيب اشارة الى المستحضر للعلوم المرتب لها
وهي عنده العلة الفاعلية فكأنه يزعم ان هذا الحد تام المحدود للاشارة
فيه الى العلل الاربع عليه انه قاصر فانه لا يشمل النظر

الواقع لطلب التصور ونوقش في قوله ترتيب تصديقات و
الدليل لا يتركب الا من تصديقين واجيب بالتزام ان اقل الجمع
اثنان وان المراد جنس النظر وهو يشتمل على تصديقات وفيه
نظر واعترض بان النظر لا يشترط فيه القصد للتوصل فانه قد يكون
كسبيًا فيقصد وقد يكون هجميا يرد على النفس من غير قصد
فلا يعم حده كل نظر ان يحده بما حده الامام في
الارشاد وفي قوله يطلب به من قام به اشارة الى خلاف ما يقوله
المعتزلة من المعاني التي تشترط فيها الحيوة تقوم بجزء وتوجب الحكم
للجملة فاشار الى ان الطلب حقيقة ليس الا المحل القايم به النظر
علما او غلبة ظن للتفهيم لا للتتميم ولو قال الى مطلوب
ما لكفى في الحصول ثم التصديقات التي هي المسايل
ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح والا فهو
النظر الفاسد وهذا يوهم ان فساد النظر ينحصر في عدم مطابقة
المقدمات وليس كذلك فان الفاسد تارة يفسد لقصوره وهو
ان يطرا عليه قاطع من نوم او موت فلا يفيد شيئا وقد يفسد
لحيرته وهو النظر الواقع بشبهة وفساده تارة يكون لخلل في
مادته وهو عدم صدق المقدمات كما ذكرنا وتارة لخلل في ترتيبها
مع صدقها وتارة للمجموع قال المسئلة الرابعة النظر قد
يفيد العلم لان من حضر في عقله ان هذا العالم متغير وحضر ايضا
ان كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بان العالم ممكن
ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم الا هذا
ان المخالفين في افادة النظر العلم من السوفسطائية اربع فرق
الاولى علائهم وهم القايلون بعلم الا علم والثانية العندية والثالثة

الادرية والرابعة العنادية اما الفرقة الاولى فقد جمعت بين
النقيضين واما الثانية وهم القايلون ان حقايق الاشياء
تابعة للاعتقادات كصاحب المرة الصفرا يجد السكر مرا فالرد عليهم
بان مقتضى هذا المذهب اجتماع النقيضين على شيء واحد وهو
صدق اعتقاد قدم العالم وحدوثه وصاحب المرة انما وجد السكر
مرا لانه عند ملاقاته للفم تكيف بكيفية الفم فصار مرا فادركه
كذلك واما الثالثة وهم القايلون لا ندري فمستندهم ان قالوا
نرى ارباب المذاهب يدعي كل واحد منهم على خصمه العلم الضروري
مع ان خصمه يكذبه في دعواه فاذا تلك القضايا لا يخلو ان
تكون ضرورية او لا فان كانت ضرورية فالمنكرون لها
ينكرون الضروري مع ان ذلك المنكر يعتقد انه في انكاره محق
وان لم تكن ضرورية فالمعتقد انها ضرورية قد اعتقد انها
ضرورية مع انها ليست كذلك فقد اشتبه عليه الضروري
بما ليس بضروري فاذا كان الامر كذلك فكيف يمكن الجزم بشيء
من ذلك ثم قرروا ما ذكروه بامثلة منقولة عن جميع الطوايف
منها ان المعتزلة ادعوا حُسْن بعض الافعال وقبحها بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والاشعرية تكذبهم في
دعوى الضرورة ومنها ان المعتزلة تدعي ان العبد موجد لبعض افعاله
وانه مخير بين الفعل والترك بالضرورة والاشعرية تكذبهم في هذه
الدعوى ومنها ان الفلاسفة والمعتزلة تدعي استحالة رؤية ما هو
في غاية البعد المفرط بالضرورة كرؤية مَنْ هو بالاندلس لمن هو
بالصين واستحالة رؤية ما ليس مقابلا للرائي ولا هو في حكم المقابل
بالضرورة والاشعرية تكذبهم ومنها ان الجمهور ادعوا ان بقاء

الاجسام بالضرورة والنظام انكوذلك منها ومنها ان المجسمة
ادعوا ان موجودًا ليس مختصًا بجهة ولا ملاقيًا للعالم ولا
مباينًا له محال بالضرورة والاشعرية والمعتزلة والفلاسفة
نكذبهم واثبتوا صانع العالم كذلك ومنها ان مثبت الخلاء يدعون
العلم الضروري فان كل جسم لا بد ان ينتهي الى خلاء او ملاء
ونفاة الخلاء تكذبهم ومنها ان القائلين بقدم الدهر يدعون
العلم الضروري بان كل حادث لا بد وان ينتهي وجوده في الوهم
الى زمان سابق والقائلون بالحدوث يكذبونهم ومنها ان
طائفة من الفلاسفة يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث
شيء لا من شيء والمسلمون يكذبونهم ومنها ان جمهور المتكلمين
اتفقوا على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه
وبالمه ولذته وجوعه وعطشه وان نفسه هي المدركة لهذه
العلوم بالضرورة والفلاسفة تزعم ان المدرك لهذه ليس نفس
الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية ومنها ان الفلاسفة ادعت
العلم الضروري باستحالة اعادة المعدوم والمتكلمون يكذبونهم
ويجوزون ذلك ومنها ان الاشعرية ادعوا استحالة اضافة الفعل
الى الميت بالضرورة والمعتزلة اضافوه اليه بالتولد
انه ليس الطريق الى الجزم بان هذا العلم ضروري مطلق وجود جزم
النفس بذلك الحكم لا عن احضار وسط بل لا بد ان يفرض الانسان
نفسه خالية عن جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد
والاديان والرقة الحسية والالف والعادة التي هي منشأ هذه
الاغاليط وعند ذلك فكل ما يجزم العقل به من غير احضار وسط
فهو الضروري لانا نقول ان تلك الهيئات الاعتقادية تصير ملكات

مستقرة في النفوس وحينئذ لا تزول عند محاولة زوالها فهي
مانعة من الجزم ثم لو سلم زوالها لكان من الممكن ان تبقى هيئة
في النفس لا يشعر بها على التفصيل في تلك الحال فلا يتنفل بزوالها
انا لا ننكر امكان الغلط لبعض العقلاء في المعقولات
ولو منع ذلك الاعتماد عليها فيما اختلفوا فيه لمنع الاعتماد عليها
سلوك من المحسوسات مع وقوع الغلط فيها بمشاركة الخيال
فان من اغاليط الحس رؤية الصغير كبيرًا كرأية النار الصغيرة
في الظلمة من بعد كبيرة بسبب تكيف الهوى الملاصق لها بكيفية
النور الفايض عن جرم النار وكرأية الكبير من بعد صغيرًا كالنجوم
لبعد لوقوع الشعاع على بعض المرئي دون بعض ورأية الساكن
متحركًا كراكب البحر يرى الشط متحركًا بسبب تحرك شعاع بصره عليه
والمعدوم موجودًا كرؤية السراب ماء وكرؤية الجسم الشفاف
الزجاج فيغلط في اعتقاد انه ماء لمشاركته الماء في ذلك
والواحد كثيرًا كرؤية القمر قمرين بسبب انقسام الشعاع لمن
غمز جفنيه من وسطها وكرؤية الواحد كثيرًا والكثير واحدًا كرؤية
الخطوط من مركز الرحا الى محيطها المختلفة الالوان لونًا واحدًا
بسبب ان كل خط يرتسم في الحس المشترك فلا يذهب حتى يرتسم
فيه لون الباقي فيحصل منها لون آخر في الحال فيعتقده كذلك في الخارج
الى غير ذلك من الامثلة التي يقدح بها الطاعنون على الاعتماد على
الحسيات ويردون حكمها ويزعمون حصر اليقينيات في المعقولات
لذلك كافلاطون وارسطاطاليس وبطليوس وجالينوس
العنادية وهم المسلمون للحسيات والاوليات المنكرون
للنظريات ومعتمدهم في تقرير مذهبهم مقابلة الادلة بالشبهات في المذاهب

الواقعة على طرفي النقيض كاثبات الحال ونفيها وشيئية
المعدوم ونفيها وكون الوجود زايدا على الموجود اولا واثبات الجوهر
الفرد ونفيه والرد عليهم فانا لم ندع ان كل نظر يفضي الى العلم بل
المفضي الى العلم اقله وهو الواقع بشروطه التي سنذكر ان شاء الله
تعالى ومنه ما مثله صاحب الكتاب وهو ان العالم متغير وهذه قضية
معلومة بالمشاهدة وكل متغير ممكن لانه لو كان واجبا لما زال عن
تلك الحال ولو كان مستحيلا لما وجد على تلك الحال واذا تبين صدق
هاتين المقدمتين الواقعتين على هذا الوجه استلزم ما لا محالة ان
العالم ممكن ومن انكر ادا هذا النظر الى العلم فلا يخفى عناده وكذلك
ما تقدم التمثيل به من ان هذه الخشبة مستها النار وهذه
قضية معلومة بالتجربة واعتقاد هذين العلمين على هذا الوجه
يستلزم ان هذه الخشبة محترقة الى غير ذلك من الامثلة
فانا اذا اعتقدنا ملازمة بين امرين واعتقدنا عموم احدهما
علمنا بالضرورة انه يلزم من وجود الاخص وجود الاعم ومن
نفي الاعم نفي الاخص وما ذكروه من تقابل نتايج النظرين
يفضي الى العلم لاستحالة اجتماع النقيضين على الكذب واذا
عين وقوع في احد النظرين على الشرايط المعتبرة تعين ان ما
يقابله جهل وشبهة ثم الناظر بعد ذلك قد يتفطن لحلها وقد
لا يتفطن ولا يمنعه ذلك من قطعه فان علمه بنقيض موجبها
كاف في بطلانها وما نع له من اعتقاد موجبها

دليل اخر ابطال النظر اما ان يعلم بالضرورة وهو باطل
والا لما اختلف العقلاء او بالنظر فيلزم ابطال الشيء بنفسه
وهو محال اما ان حكم الضروري البديهي لا يختلف فيه العقلاء

وكل خشبة مستها النار فهي محترقة صح

فلانه

فلانه نفس المعقل عند قوم او لازمه عند اخرين فلا يتاتى
اختلاف العقلاء فيه واما ان ابطال الشيء بنفسه محال
فلانه يلزم منه ثبوته على تقدير انتفائه لوجوب وجود المؤثر
مع اثره واذا كان هو المؤثر في ابطال نفسه كان موجودا
معدوما وهو جمع بين النقيضين

فقالوا اذا تفكرنا في شيء وحصل لنا عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا
بكون ذلك الاعتقاد علما ان كان ضروريا وجب ان لا يختلف
فيه العقلاء وليس كذلك وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر
ولزم التسلسل وهو محال هذا الشك لا يحسن ايراده منهم
على هذا الوجه الذي ذكره فان المتمسك بضرب من النظر مع
نفي جميعه متناقض وانما يوردونه على طريق الاعتراض على
ما تمسكنا به فتنقلب الحجة فيقولون هذا مشترك الالزام
ومشترك الالزام لا يلزم وبيان انه مشترك الالزام انكم اذا
ادعيتم ايضا افادة النظر الى العلم فاما ان تسندوا دعواكم هذه
للضرورة وهو محال بعين ما ذكرتم ان حكم الضروري لا يختلف
فيه العقلاء وان ادعيتموه نظرا فقد اثبتم الشيء بنفسه واثبات
الشيء بنفسه محال فان المفيد لا بد ان يتقدم بالذات على
المستفاد فيلزم تقدم الشيء على نفسه فالزمتونا نفي الشيء
بنفسه والزمناكم ثبوت الشيء بنفسه وكلاهما محال قوله
والجواب انه ضروري وكل من اتى بالنظر على هذا الوجه الصحيح علم
بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا والاكتفا في الجواب على هذا
القدر لا يرفع الاشكال فان دعوى الضرورة مع الخلاف مشترك
لا محالة من الجانبين وقد اجاب الاصحاب عن هذا السؤال من ثلاثة اوجه

اخرج المنكوس

حفاظ

الاول ان قالوا كلامكم هذا يفيد كم شيئا او لا فان لم يفد كان لغوا وان افاد فقد تمسكتم بضرب من النظر في ابطال جميعه والتمسك بضرب من النظر ممن ينفي جميع النظر متناقض ولهم ان يجيبوا بانا لم نتمسك به معتقدين صحته وانما غرضنا الالزام على موجب مذهبكم والقياس الجدلي كله كذلك فان الغرض منه افحام الخصم لا اثبات العقد الصحيح الجواب الثاني ان قالوا علمنا صحته بالنظر وقولكم هو اثبات الشيء بنفسه وهو محال قلنا ما تعنون باثبات الشيء بنفسه ان عنيتم به ان الشيء يوجد نفسه ويؤثر في حصولها لا نعلم انه محال كما ذكرتم ولا ندعيه وان ادعيتم ان اثبات الشيء بنفسه محال بمعنى ان تعلق الشيء بنفسه محال فلا نسلم امتناع ذلك فان الصفات التي تتعلق ولا تؤثر لا يمنع تعلقها بنفسها وبغيرها كالعلم يعلم به العلم وكقول القايل خبري كله صدق فانه يتعلق بجملة اخباره ومن جملتها هذا الخبر فقد تعلق الشيء بنفسه وجملة اخباره لانها ان كانت صادقة او شيء منها فهو كاذب وان كانت كاذبة فهو صادق في هذا الخبر الثالث قالوا نعم صحة بعضها بالضرورة وقولهم ان حكم الضروري لا يختلف فيه العقلاء قلنا الضروري على قسمين ضروري لا يتوقف على سبب وهو البديهي الذي يكفي في العلم به خطور طرفيه بالبال كاجتماع النقيضين فان الناظر متى خطر بباله النفي والاثبات لشيء واحد في زمان واحد وقدر اجتماعهما جزم العقل بامتناع تعذر ذلك في الخارج وضروري يتوقف على سبب كالقضايا التجريبية والتواترية فانه يمكن الخلاف فيها لعدم المشاركة في السبب والعلم بصحة بعض النظر من هذا القسم وسببه

التجربة

التجربة والامتحان فهو وان كان ضروريا فلا تمتنع المخالفة فيه وكل من مارس العلوم علم ضرورة اداء بعضها الى الضرورة العلم فان قال جربته ولما طلع صح بناله الا مثال بانواع النظر القريبة كما مثل بها المصنف وكررناها عليه الى ان يتبين عناده وهذا لا يتمكن الخصم من قلبه علينا فانه لا يمكنه دعوى تجربة كل نظر ليحكم بفساده **وقوله** المصنف وكل من اتى بالنظر الصحيح على الوجه الصحيح علم بالضرورة ان ذلك الاعتقاد الصحيح علم هذا اشارة لدفع شبهة يقدرونها وهي قولهم نرى العقلاء يجزمون بالاعتقاد الحاصل لهم عن النظر برهة من الزمان ثم يرجعون عنه واذا كان كذلك فكيف يمكن العاقل الجزم بان الحاصل له عقب نظره علم **والجواب** انه يعلمه لعلمه بان النظر الذي اوقعه مستجمع لشرايط الصحة وهي عند المصنف علمه بصدق المقدمتين وصحة ترتيبهما وان هذا المطلوب لازم عن هذا الترتيب وان لازم الحق حق فمن تحقق عنده هذه الامور الاربعة علم ان الحاصل له علم بالضرورة **ويحكى** عن بعض المتكلمين ان شرايط النظر الصحيح كمال العقل وان يكون في دليله واستمداده وتمامه وان يكون الناظر ذاكرا لاركانه وان لا يكون معتقدا لنفي او اثبات المطلوب وان لا يكون عالما بالمنظور فيه **وهذا** فيه نظر فان عدهم من الشرايط ان لا يكون عالما بالمنظور فيه ولا معتقدا لنفيه او اثباته لا حاجة اليها فانه اذا كان النظر في الشيء يضاد العلم به والجهل به والعقد فوجود النظر ينفيها وما لا يتصور وجوده لا حاجة الى اشتراط نفيه **قوله** المسألة الخامسة حاصل الكلام في النظر هو ان يحصل في الذهن علمان يوجبان علما آخر فالتوصل بذلك الموجب

الى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل
ان ماذكره ليس هو الحاصل من كل نظر فان النظر كما يطلب به
العلم فى القطعيات كذلك يطلب به الظن فى المجتهدات وكما
يطلب به التصديق فيكون الموجب دليلا قد يطلب به التصور فيكون
الموجب حدا ثم المستلزم فى الناظر اعتقاد قد يكون مطابقا
بحكم صحيح الترتيب فيكون دليلا وقد لا يكون كذلك فيكون
شبهة وقد يكون قاصدا للتوصل فيكون كسبا وقد لا يكون
قاصدا بل يكون متذكرا للنظر لا كسب له فيه البتة فاطلاقه الى
الى النظر هو هذا النوع من التوصل وان التوصل به هو الدليل
وان التوصل اليه علم يوهم حصرها فى ذلك ولا يخفى سقوطه ثم قوله
ان حاصل النظر يحصل فى الذهن علمان يوجبان علما ظاهره ان
النظر علة لحصول العلم والنظر فى الشئ يضاد العلم به فلا يجامعه والعلة
تقارن معلولها قوله فنقول ذلك الدليل اما ان يكون هو العلة
كالاستدلال بمماسة النار والاستدلال باحد المعلولين على الآخر
كالاستدلال بحصول الاشراق على حصول الاحراق بانهما معلولا علة
واحدة فى الاجسام السفلية وهى الطبيعة النارية اذ لا تخصص وجود
الدلالات بما ذكر فان الدليل اعم من ذلك فانا نستدل بعدم الشرط
على عدم المشروط وبانتفاء اللازم الاعم على انتفاء الملزوم الاخص
وبوجود الملزوم الاخص على وجود اللازم الاعم او المساوى و
بسلب احد النقيضين على ثبوت الآخر وبثبوت احدهما على نفى الآخر
الى غير ذلك بل حاصل الدليل انه مستلزم لحكم ما نفيا او اثباتا متفق
فى محل الدعوى وتمثيله استلزام العلة للمعلول بحصول الاحراق
تقريب لا تحقيق فان النار عندنا لا تحرق والله تعالى فاعل الاحتراق
عند

عند مماسة النار ولا يمتنع فى العقل مماستها من غير احراق
ومن يعلل من الطبايعيين لا يقول ان مجرد مماسة النار علة بل
بل لا بد من قبول المحل ووجود شرايط وانما مثاله كاستلزام
العالمية العلم عند من يثبت الاحوال فيستدل بثبوت العلم على ثبوت
العالمية وبثبوت العالمية على ثبوت العلم وهو مثال الاستدلال
بالمعلول المساوى على ثبوت العلة لا ما ذكره من الاستدلال بحصول
الاحراق على مماسة النار وكذلك تمثيله الاستدلال بحصول
الاشراق على حصول الاحراق قوله انهما معلولا علة واحدة فى الاجسام
الطبيعيات تقريب لما ذكرنا انه لا فاعل الا الله سبحانه وتعالى
ويمكن تمثيله فى العقليات على اصول الاشعرية ومثاله على مذهب
المعتزلة قول ابى هاشم ان لله تعالى حالة هى اخص وصفه توجب له
كونه عالما قادرا حيا فاثبتوا موجبات من موجب واحد ومن
يثبت الاحوال من الاشعرية ويعلل فلا يرى تعليل معلولين
بعلة واحدة مع ان محققيهم لا يريدون بالتعليل التاثير وانما
يريدون به مجرد ملازمة مخصوصة هو ترتيب حال العالمية على
العلم وجودا وعدما فيمكنهم تعميم التعليل فى الممكن والواجب
قوله المسئلة السادسة لا بد فى طلب كل مجهول من معلومين
يعنى تصديقين وهما مقدمتان قوله فان من اراد ان يعلم ان العالم
ممكن قال العالم متغير وهذه مقدمة صغرى وسميت صغرى لان موضوعها
يصلح ان يكون جزئيا قوله وكل متغير ممكن هذه مقدمة كبرى وسميت
كبرى لاشتراط عموم محمولها ليندرج تحت الاصغر اندراج تحت الاوسط
المندرج تحت الاكبر فان المندرج تحت المندرج مندرج وهو لمية انتاج
الشكل الاول الذى يرجع اليه جميع الاشكال الصالح لانتاج المطالب

الاربعة الكلي والجزئي والايجاب والسلب مع وصوح انتاجه
فلذلك سمي اولا **قوله** فلما كان ثبوت ذلك المجهول لذلك الموضوع
مجهولا يعني ثبوت الامكان للعالم **قوله** فلا بد من شيء يتوسطهما
بحيث يكون ثبوت ذلك المجهول له معلوما ويكون ثبوته لذلك
الموضوع معلوما يعني كالتغير **قوله** فحينئذ يلزم من حصولها
حصول ذلك المطلوب فثبت ان كل مطلوب مجهول لا بد له من
معلومين متقدمين مراده ان الدليل لا ينتج الا من مقدمتين لا اقل
ولا اكثر وتقريره ما اشرنا اليه من قبل انه متى حصلت لنسبة امر
بنفي او اثبات فطريق تحصيله ان تاتي بثالث مستلزم لذلك الحكم
وهو المقدمة الكبرى ثم تحقق وجوده في محل النزاع وهو المقدمة
الصغرى فيلزم تحقيق ذلك الحكم في محل النزاع لا محالة ومثاله
في العقليات ما ذكره ومثاله في الشرعيات اذا ادعينا تحريم
النبيذ وجهلنا ثبوت التحريم له حققنا مستلزما له وهو الاسكار
وقلنا كل مسكر حرام ثم حققنا وجود ذلك المستلزم في محل النزاع
فقلنا والنبيذ مسكر فيلزم انه حرام فعلم انه لا يستغني عن مقدمتين
وقد تحذف احداهما لشهرتها كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وكقوله هذا مسكر فيحرم وان ذكر في الدليل اكثر من مقدمتين
فالثالثة من تركيب اخر لتقرير احدى المقدمتين وزعم ابن سينا
ان حصول العلمين في الذهن ليس كافيا في حصول النتيجة بل لا بد
من حصول علم ثالث وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى
كما اذا ادعيت ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر
الا بعد التفطن الى ان هذه البغلة فرد من افراد الكلية ليلزم من ذلك
الحكم على هذا الفرد وما ذكره حق فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل

اسكر

مسكر حرام فلم يندرج النبيذ في الحرمة الا من حيث كونه فردا من
افراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن العلم بان
هذا ترتيب منتج فلا يكاد الذهن يخلو عن ذلك عند ذكر المقدمتين
على هذا الوجه **قوله** ثم نقول ان كانا معلومين على القطع كانت النتيجة
علمية وان كانا مظنونين او كان احدهما مظنونا كانت النتيجة
ظنية لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل وهذا واضح لان عروض
الشك للاصل يستلزم عروضه لما ترتب عليه هذا مذهب الفخر وكل
من نحا نحو المنطقيين ان النتيجة تابعة لاعتقاد المقدمتين ان علما
فعلم وان ظنا فظن وان جهلا فجهل وان اختلفتا فلاخسهما
فان من اعتقد ان الباري سبحانه موجود واعتقد ان كل موجود
في جهة استلزم ذلك جزما انه في جهة والنتيجة جهل لترتبها
على مقدمة كاذبة وهي قوله كل موجود في جهة **واما** جمهور المتكلمين
فقالوا ان النظر الصحيح اذا تم على سداده استعقب العلم و
استلزمه به لزوما عقليا او عاديا على اختلاف بينهم من غير ان يوجبه
او يولده او يوجده وان النظر الفاسد ينقسم الى قاصر لا يلزمه
شيء والى جائز وهو الواقع في شبهة وفساده ان كان لاختلال
نظم لم يستلزم شيئا باتفاق من المنطقيين والمتكلمين وان
كان لخلل في مادته وهو كذب احد المقدمتين فلا يستلزم شيئا
جهلا ولا غيره عندهم والحاصل بعده اتفاقي ولا ارتباط له بعقد
معين قالوا والدليل عليه انه لو كان للشبهة وجه مرتبط بعقد على
التحقيق لكانت دليلا ولكان الحاصل عنها علما فان حقيقة
الشبهة ما اشتبه على الناظر امرها واعتقدها دليلا وليست
بدليل قالوا ولو كان لها ارتباط على التحقيق لما اختلف حال الناظرين

فيها وقد اختلف فان من نظر فيها ابتداء قادته الى الجهل ومن
نظر فيها بعد النظر الى دليل لا تقوده لذلك ومن نظر فيها عقيب
نظره فى شبهة على النقيض تقوده الى الشك فلما اختلف على انه
عقدها دل على انه لا ارتباط لها بعقد مخصوص وما ذكروه من
الوجهين ضعيف اما قولهم ان الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد
معين لكانت دليلا فلا يلزم ولا يمتنع اشتراك المختلفات فى بعض
اللوازم ويفارق الشبهة وان اشتركا فى صورة النظم فان مقدمات
الدليل ضرورية او تنتهى الى الضرورية واما ما ذكروه من اختلاف حال
الناظر فغير مسلم فان الناظر فيها اولا قادته الى الجهل وهو لازمها
حقيقة والعالم يعلم افضاءها الى الجهل ولكن لا يعتقده لاعتقاده
نقيض نتيجتها والشك الحاصل عند النظر فيها عقيب شبهة لم
يكن من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو بالحقيقة
تعاقب رأيين لا استرابة بين معتقدين الذى هو الشك المسئلة
السابعة النظر فى الشئ ينافى العلم به لان النظر طلب والطلب حال
حصول المطلوب محال اورد على هذا الدليل انه لا يمتنع ان يكون
للشئ الواحد ادلة فاذا نظر الناظر فى احدها وتم نظره على سداده
افاده العلم به ثم بعد ذلك قد ينظر فى دليل آخر يدل عليه فيكون عالما
به بالدليل الاول ناظرا فيه بالدليل الثانى فقد اجتمعا واجيب عنه
من وجهين الاول قالوا لا نسلم انه على هذا التقدير يكون طالبا بنظره
الثانى حصول العلم به لانه حاصل وانما يكون طالبا لامتحان الطريق الثانى
هل يؤدى الى العلم به اولا وذلك غير حاصل له حال نظره الثانى وهذا
الجواب ضعيف لان الدليل انما ينتج ما وضع فى مقدماته والنتيجة هى
المركبة من الموضوع فى المقدمة الصغرى ومن المحمول فى المقدمة الكبرى فاذا

اذا حذفت الوسط الثالث المتكرر فيهما الذى اتيت به لتعرف
ثبوت الحكم لمحل النزاع التقى الطرفان كما اذا جهلت ان صانع العالم
عالم فقلت صانع العالم محكم لافعاله وكل محكم لافعاله عالم فصانع
العالم عالم فاذا علمت ذلك ثم وضعت دليلا ثانيا عليه فقلت
صانع العالم مريد وكل مريد عالم فاذا حذفت الوسط التقى الطرفان
وانتج صانع العالم عالم فالمذكور فى المقدمات انما هو صانع العالم
وانه عالم اما صحة هذا الدليل وفساده فلم يذكر فى المقدمات ولا
نقيضه فكيف يصح ان يقال ما وضع الدليل له ليس مطلوبا وما لم يوضع
فى مقدماته نعم لا شك انه اذا افضى به هذا النظر الى علم علم ان نظره
صحيح لانه علم انه اداه الى الوجه الذى منه يدل الدليل وفى ذهنه مقدمة
كلية ان كل نظر يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل الصحيح
فانتج له من شكل ثان ان هذا النظر صحيح الجواب الثانى وهو الحق
قالوا متى نظرنا فى الدليل الثانى فلا بد ان ينصرف عنه الحاصل من
الدليل الاول والعلم الحادث لا يعدو الا بتجدد امثاله واذا اشتغلت
النفس بغيره لا يخطر بباله كالقارئ اذا تلا آية لا يخطر له حال تلاوته
ما قبلها وما بعدها قوله وينافى الجهل به يعنى الجهل المركب اما الجهل
البسيط وهو عدم العلم به فانه يجامع النظر فيه قوله لان الجاهل
يعتقد كونه عالما وذلك الاعتقاد يصرفه عن النظر هذا هو الجهل المركب
لانه جهل ويجهل انه جاهل ويعتقد انه عالم والمعتقد لحصول شئ
لا يجد من نفسه طلبه وبهذا الوجه يضاد اعتقاد المقلد ويضاد الشك
فيه لان الشك استرابة بين معتقدين لا مزية لاحدهما على الآخر
ومتى نظر فى احد الطرفين لا يخطر بباله الطرف الآخر فلا يبقى حقيقة
الشك وبهذا الوجه يضاد الظن والوهم فانه لا بد فيهما من اعتقاد

الطرف الثاني ومتى نظر في طرف الاثبات لا يخطر ببالِه النفي
ومتى نظر في طرف النفي لا يخطر بباله الاثبات وهل عدم الخطور
للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او عادي فيه تردد للمتكلمين
فوضح لذلك ان النظر في الشيء لا ينافي العلم به وينافيه فهي
تناف ومضادة لا ضداده قوله المسئلة الثامنة الصحيح ان
النظر يستلزم العلم بالنتيجة لما ذكرنا ان مع حصول تينك
المقدمتين يمتنع ان لا يحصل العلم بالمطلوب يعني انه يستلزم
العلم عقلا وهو رأي الامام واعترض على المصنف بان اللزوم مسلم
وانما النزاع في انه عقلي فلم قلت انه عقلي اعلمته بالضرورة
او بالنظر ولا يمكن دعوى الضرورة في محل النزاع وان ادعيته
نظريا فالدليل عليه وزعم الشيخ انه عادي وللقاضي فيه قولان
قال في الهداية انه عقلي ومن زعم انه عادي يقول ان كل علم نظري
فانه مقدور الله تعالى خلقه ضرورة وحينئذ يزول الارتباط
وهذا لا حجة فيه فان من يدعي الارتباط العقلي انما يدعيه في
طرف الثبوت وما الزموه عكس الدليل والدليل لا يلزم عكسه فهم
يقولون متى وجد النظر الصحيح وجد العلم ولا يدعون نفي العلم
عند انتفائه فيجوزون ان يوجد العلم بالضرورة او من دليل اخر بل
يقولون ان تمام النظر مع نفي الافات العامة يكون المدلول حينئذ
خاطرا بالبال وبين الدليل والمدلول ارتباط فعند العلم بذلك
الارتباط لا بد ان يكون عالما بالمدلول ويجد ذلك ضرورة وهل
يجامع العلم بوجه الدليل العلم بالمدلول للقاضي فيه تردد وكذلك
هل يتعلق بهما اذا اجتمع علم واحد او علمان متلازمان فيه خلاف
واورد على من زعم ان العلم بوجه الدليل يجامع العلم بالمدلول ان الاطلاع

على وجه الدليل من جملة النظر والنظر في الشيء يناقض العلم به فلا
يصح ان يجامعه وانما يستعقبه واجيب عنه بان هذا القايل
لا يقول العلم بوجه الدليل من اجزاء النظر بل يقول ان النظر
ينتهي عنده لا به قوله الا انه غير مؤثر فيه لانا سنقيم الدلالة على
ان المؤثر ليس الا الواحد وهو الله سبحانه وتعالى ومذهب
المتكلمين ان النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه ولا
يوجبه ولا يولده وتضمنه له كتضمن ارادة الشيء للعلم به
وزعمت الفلاسفة وابو الحسين من المعتزلة ان استحضار المقدمتين
في الذهن والعلم بصدقهما علة لحصول العلم بالمطلوب ورد
عليهم بان النظر ضد العلم فلا يجامعه والعلة لا بد وان تجامع
المعلول فان حكمها الاطراد والانعكاس واجيب بان النظر الصحيح
هو احضار المقدمتين وترتيبهما ترتيبا منتجا العلم بصدقهما فاذا
حصل العلم بذلك كان علة لحصول العلم الثاني واذا ادعوه كذلك
لم يبق جواب الا ما قاله وهو ابطال اصل التعليل بانه لا فاعل الا الله
سبحانه وسيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وبه يبطل قول المعتزلة
ان النظر يولد العلم وان التولد عندهم من اثر تأثير القدرة الحادثة
فان وضح ان جميع الافعال مستندة الى الله تعالى خلقا واختراعا وان
تعلق بعضها باكتساب العباد انتفى التولد وهم يسلمون ان افعال
الباري تعالى لا تولد فيها لانه لا يفعل الا خارج ذاته ونسبة قادريته
الى كل ما يفعله خارج ذاته نسبة واحدة فلا يصح ان يكون بعضها
بالتولد وبعضها بالمباشرة وانما الجأهم الى التولد في افعال العباد
ان قادرية العبد او قدرته لا تؤثر الا فيما يفعله في ذاته فقد نسب اليه
ما هو خارج عن ذاته من قتل او حرق او قطع وترتيب عليه الغرامة

والعقاب فسنده اليه بواسطة حركته فاذا تحركت يده كانت
سببًا لتحرك الوتر المحرك للسهم المولد للحركات المفضية الى الجرح
المفضي الى زهوق النفس الا انهم اثبتوا التولد في النظر للعلم في محل
القدرة وهو خارج عن قواعدهم وسلّموا ان تذكر النظر لا يولد
وقاس المسلمون ابتداء النظر بتذكر النظر في عدم التولد بجامع الحقيقة
فان حقيقة النظر لا يختلف بل يسبقه نظر آخر قبله او لا يسبقه
فاذا لم يولد نظره تذكره لم يولد ابتداؤه واجاب الفخر عنهم بانهم انما
فرقوا لاعتقادهم ان تذكر النظر قد يكون من محض فضل الله ولا كسب
فيه ولا تولد في افعال الباري سبحانه وتعالى وهذا فارق فان كان
صحيحًا فهو مانع من الالحاق وان كان باطلًا فلهم منع الحكم في الاصل
وهذا السؤال هو الملقب بسؤال التركيب وفي قبوله في المجتهدات
خلاف كما بيناه في اصول الفقه واشد من هذا ما التزمه ابو هاشم
فانه قال ان كان كسبيًا فاقول انه يولد كالاصل وان كان ضروريًا
فاقول انه لا يولد قوله المسئلة التاسعة الدليل اما ان يكون
مركبًا من مقدمات كلها عقلية وهذا موجود او كلها نقلية وهو
محال لان احدى مقدمات ذلك الدليل هو كون هذا النقل حجة
ولا يمكن اثبات النقل بالنقل او بعضها عقلي وبعضها نقلي وهو
موجود اعلم انه لا بد من تقديم افادة تصور الدليل على تقسيمه
وقد حده في المحصل بانه الذي يلزم من وجوده العلم بالمدلول
واعترض عليه بانه يدخل فيه ما علم بالبديهة فانه يلزم من تصور
طرفي القضية العلم بصدقها وبالتمييز بين الذوات الحاصل عن
الحس وليست بدليل وبانه قاصر فان الموجود كما يدل على الوجود
فقد يدل العدم والعدم على الوجود وعكسه قالوا ويخرج منه

الفاسد وحده الامام وغيره بانه المعلوم الذي يتوصل به
الى العلم اصطلاحًا وسموا ما يتوصل به الى الظن امارة و
المتأخرون يطلقون اسم الدليل عليهما معًا ولا مشاحة في الالفاظ
والتعميم اقرب الى وضع اللغة فان الدليل في اللغة هو المرشد فما
ما ارشد الى شيء صدق تسميته دليلًا الا انه يدخل فيه الحد فانه
يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم ولا يسمى دليلًا اصطلاحًا
وحرره بعض المتأخرين فقال هو المعلوم الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري اذ اخرجت الامارة او يقال الذي
يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبري اراد خاتمة فيه واخذ فيه
امكان التوصل لان كون الدليل دليلًا لا يتوقف على حصول العلم به
بل يكفي في كونه دليلًا امكان التوصل به وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقد اخرج بقوله
بصحيح النظر فيه الشبهات والعلوم البديهية والتمييز الحاصل
بين المختلفات التابع لتعلق الحس بها وعمّ بالمعلوم الموجود
والمعدوم وتقييده بالخبري يخرج الحد الا انه يتناول الفاسد وهذا
القايل لا يسمي الفاسد دليلًا وانما يسميه شبهة ثم قسم المتكلمون
في عرضهم الى العقلي والشرعي وعنوا بالعقلي ما يدل بنفسه وعنوا
بالشرعي ما يرجع الى خبر صدق كنص الكتاب والسنة المتواترة
وما يجب اتباعه وهو الاجماع القاطع وما ذكره المصنف من التقسيم
وهو قوله ان الدليل اما ان يكون مركبًا من مقدمات كلها عقلية و
هذا موجود واضح وقد تقدم منه امثلة كلها نقلية وهو محال لان
احدى مقدمات ذلك الدليل كون ذلك النقل حجة يعني ولا يعلم الا
بدلالة العقل الدالة على صدق الرسول فنقول من ادعى ان الدليل

يكون نقليا لا يمنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلا الى
العقل وانما يعني بالدليل ما يباشر المطلوب من المقدمتين كما ذكر
ان الدليل لا يكون الا من مقدمتين وما ذكره من الاحتياج الى العقلي
في كونه دليلا هو امر آخر لان الدليل الذي يقرر به المقدمات غير
الدليل المباشر للمطلوب فما فسّره الاصحاب لفظية فانهم لا يكون
وجوب استناده الى العقل ان سمعه نقليا ومثاله ان اكرم الصحابة
ابو بكر رضي الله عنه لانه الاتقى والاتقى الاكرم اما ان ابا بكر اتقى
فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى نزلت في ابي بكر رضي
الله عنه واما ان الاتقى اكرم فلقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
فهاتان مقدمتان سمعيتان تفيدان المطلوب وان كان معرفة كون
القران دليلا متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المبلّغ وعصمته
فيما يبلّغه واما انه يكون بعضها نقليا فمثاله القول بالمعاد الجسماني
حق لانه ممكن وقد ورد الشرع به وتقرير الاول بالعقل والثانية
بالنقل فان قيل لم اخرجتم من اقسام الادلة العادي قلنا العادة
تفيد العلم ضرورة وان توقفت على سبب فالعادة من جملة مدارك
العلوم مطلقا واما ضبطه لما يدرك بالعقل خاصة فانه كل ما
يتوقف اثبات المعجزة عليه وان ما لا يدرك الا بالسمع فكل ما يرجع الى
الاخبار عن وقوع جائز غيبي وان ما سواهما يمكن ثبوته بكلا الطريقين
فواضح قوله المسئلة العاشرة قيل الدلائل النقلية لا تفيد العلم
اليقيني لانها مبنية على نقل اللغة ونقل النحو والتصريف وعدم
الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم التقديم وعدم التأخير
وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي ولا شك ان
عدم هذه الاشياء مظنون يعني لا طريق الى نفي ذلك الا بالبحث وعدم

الوجدان لا يلزم منه عدم المطلوب واقصاه ان يكون ظنا بالعدم
والموقوف على المظنون مظنون اما توقف افادتها على ما ذكره
فلا شك فيه واما قوله ان عدم هذه الاشياء مظنون فلا نسلم
ان عدمها مظنون مطلقا فانه لا يمتنع ان يمنع ذلك بقراين حالية
او مقالية وانما يقل وقوعها وبالجملة فالقواطع السمعية اما
نص الكتاب او نص السنة المتواترة او الاجماع من العدد الذي
تحيل العادة اتفاقهم الا عن قاطع شرعي المنقول تواترا وكل
الكتاب معلوم بالنقل بالتواتر واقتران قراين بفحواه تفيد العلم
غير ممتنع كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك
عشرة كاملة والقول بان جميعها مظنون يطرق الظن الى جملة
الشريعة فان اكثر الاحكام مستندة الى الظواهر والعمومات واخبار
الآحاد والاقيسة فلا بد من اسناد العمل بالظن الى قاطع سمعي
والا لزم اثبات الظن بالظن قوله فاذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل
النقلية ظنية وان العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع اما
قوله ان كلها ظنية فقد بينا ان الامر ليس كذلك واما كون النقلي
لا يعارض العقلي فهو صحيح ولا يتصور وجود قاطع من السمع
على خلاف العقل لان الشرع انما ثبت بالعقل فلو جاء بما يكذبه
لم يثبت العقل ولا الشرع جميعا وانما يتصور ورود ظاهر
بما يخالف العقل فيتعين ان ظاهره غير مراد فان نفي احتمال واحد
تعين وهل يصح تعيينه بالظن منعه السلف واجازه بعض المتأخرين
دفعا للخبط عن الخبط والاول اولى خشية الالحاد في الاسماء
والصفات فيقال له معنى صحيح ونكل علمه الى الله تعالى وان قدر خبر احاد
نص فيما يحيله العقل فيتعين كذب الراوي او غلطه هذا آخر ما

ذكره في هذا الباب من البحث في المقدمات ومنها البحث في الحد
وهو عند المتكلمين يرجع الى شرح اسم باسم اشهر منه والمنطقيون
يقسمونه الى حقيقي ورسمي ولفظي وذلك انه اما ان يراد به
شرح الاسم والمسمى فان اريد به شرح الاسم فهو اللفظي وشرطه
ان يكون مرادفا اواشهر عند السامع وان اريد به شرح المسمى فلا
يخلو اما ان يبينه بما يقوم به من الذاتيات او بما يختص به من
اللوازم الخارجة المساوية له الظاهرة والاول الحقيقي والثاني
الرسمي ولا بد في الحقيقي التام عندهم من ذكر الجنس الاقرب وهو
عن تمام المشترك والفصل وهو تمام المميز والناقص وهو المقتصر فيه
على ذكر الفصل ولا بد في الرسم التام من ذكر الجنس الاقرب و
الخاصة المساوية له المطردة المنعكسة شرط ان يكون اظهر منه
والناقص ما اقتصر فيه على ذكر الخاصة ولا يصح تبيين الشيء
بنفسه ولا بما اخفا منه ولا بما يساويه ولا بما لا يعرف الا بعد معرفته
مثال الاول قولك الحركة النقلة وانت تريد حدا حقيقيا ومثال
الثاني قولهم النار اسطقس شبيه بالنفس ومثال الثالث قولهم
الوتر ما ليس بشفع ومثال الرابع قولهم الكيفية ما تقع بها
المشابهة والمشابهة هي الاتفاق في الكيفية ومن جملة المبادي بيان
العقل ولا شك يقال في معان مختلفة فيقال العقل ويراد به الراية
وعلى التؤدة والسكون وعلى علوم تجريبية وليس هذا محل البحث
وانما البحث على العقل المشروط في التكليف وقد ذهب القاضي و
اكثر المتكلمين الى انه بعض العلوم الضرورية ولصحوا ذلك وقالوا
لا شك انه ليس بمعدوم والا لما اختص بحكمه بعض الموجودات
وليس بقديم اذ لا قديم الا الله تعالى وصفاته ولا جوهر لما عرف من

مذهبنا ان الجواهر متماثلة فليس جوهرا بان يوجب حكما
بمثله باولى من جوهر هذا ذا ثبت انه من قبيل المعاني فليس هو
مغاير للعلم لاستحالة اتصاف من ليس بعالم بشيء من العلوم به
وليس من العلوم النظرية لان وجودها مشروط بالعقل والشيء
لا يكون شرطا في نفسه وليس من العلوم الحسية لتحقيق العقل
مع فقد الحواس فتبين انه علم ببعض العلوم الضرورية وهي
كل علم لا يخلوا من الاتصاف به عند التذكر له عاقل ولا يتصف به
من ليس بعاقل وقدح الشيخ ابو الحسن والاستاذ بانه
لا فرق بين ان يقول علمت الشيء او عقلته واعترض بانه لا
مانع من اطراده وانعكاسه مع ضروب من هذه العلوم ولا
يكون عينها واجابوا بانه لو جاز ذلك لجاز ان يقال لعل الموجب
لكون العالم عالما معنى يفارق العلم وذلك عين السفسطة
واجاب الامام في الارشاد بان غرضنا التعرض للعقل التكليفي يعني
وهذا القدر كاف فيه فاما ان تكون هذه العلوم هي العقل
او لازمه واياما كان فالشارع صلى الله عليه وسلم لا يكلف الا
من ثبت له هذه العلوم الضرورية وقال في غير الارشاد وما
حوم عليه الاستاذ المحاسبي فانه قال غريزة يتاتى بها ادراك العلوم
وليست منها واختار انه صفة يتاتى بها الى درك العلوم وعبر لفظ
الغريزة بالصفة وقال ايضا بصيرة باطنة نسبته الى العلوم كنسبة
البصر الى الموجودات وهو اوسع تعلقا والله عز وجل اعلم وعن
المحاسبي ايضا انه انوار وبصائر وفيه استعارة وتجوز وعن الشافعي
ومجاهد انه التمييز ويبطل بالحواس وقال الجبائي من المعتزلة هو العلم
الصارف عن القبيح الداعي الى الحسن وقال بعضهم هو ما يميز بين خير

الخيرين وشر الشرين وهما رسمان لا ينبآنها عن حقيقته وقالت
الفلاسفة هو تهيئة الدماغ للفيض وهذا على اصولهم الفاسدة
وقال بعضهم هو جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه بمنزلة
السراج في البيت وكثيرا ما يطلق الشرع العقل على شرفه وغايته قال
عليه الصلاة والسلام العاقل من عقل عن الله تعالى اوامره وقال
لعايشة رضي الله عنها وقد سألت عن رجلين ايهما اعبد انما تسئل
عن عقلها وقال صلى الله عليه وسلم اكثر اهل الجنة البله واكثر
عليين ذوو الالباب وعن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول قسم العقل على ثلاثة اجزاء فمن كن فيه كمل عقله ومن
لم تكن فيه فلا عقل له حسن المعرفة بالله وحسن الطاعة لله وحسن
الصبر على امر الله والعقل بهذا الاعتبار غير المشروط في التكليف
ويزيد وينقص والله تعالى اعلم **واختلف** في محل العقل من الانسان
فقيل الدماغ لانه يفسد لفساده ويعزى لابي حنيفة وقيل القلب وهو
الصحيح ويعزى الى الشافعي لقول الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن
تعمى القلوب التي في الصدور واما فساده لفساد الدماغ فلا
يمتنع ان يكون سلامته شرطا في اتصاف القلب به عادة وابنا على هذا
الخلاف انه لو ضرب رأسه فازال عقله فمن زعم ان محله الرأس
الزمه دية واحدة ومن زعم ان محله القلب الزمه دية وارش الموضحة
وكذلك اختلف في محل العلم من الادمي فقيل القلب وقال بعض
المتكلمين وبعض الاطباء الدماغ ويقولون انه محل التفكر والتدبير
والله عز وجل اعلم **قوله الباب الثاني في احكام المعلومات وفيه
مسايل المسئلة** الاولى صريح العقل حاكم بان المعلوم اما الموجود
واما المعدوم يعني بقوله صريح العقل من غير توقف على نظر ولا تجربة

ولا عادة بل يكفي في حكمه بذلك خطور طرفي القضية بالبال
وهذا التقسيم الذي ذكره مبني على نفي الاحوال والوجوه والاعتبارات
العقلية فان من اثبتها يزعم ان بين الوجود والعدم واسطة
وينقسم المعلوم عنده الى موجود ومعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم
وهو الثابت المسمى بالحال والوجه والاعتبار والبحث في اثبات تلك
الواسطة ونفيها من اغمض المباحث العقلية فكيف يمكن دعوى
نفيها ضرورة واجيب عنه بانه يقول ان كل معلوم لا يخلو اما ان
يكون له ثبوت وتحقق في الخارج بوجه ما او لا الاول الموجود
والثاني المعدوم وهذا التقسيم بهذا التفسير حاصر ببديهة العقل
فيقال له اذا فسرت الوجود بما له ثبوت ما صح انقسام الى ماله
تقرر استقلالا من خارج الاعتبار عند من ينفي الاحوال ويعترف
بالعموم العقلي ولا يرده الى مجرد الالفاظ فقد اثبت الواسطة مع
انك تنفيها فان قال ما لا تقرر له من خارج لا حصول له في الذهن
فتقدير حصوله يكون حينئذ جهلا فلا ثبات له فقد احتجت في
اثبات ان ما لم يتحقق ما لا يكون الا في مستقبل الوجود من خارج
الى دليل والخصم من وراء المنع فاين حكم العقل الصريح بان
المعلوم اما الموجود او المعدوم بل صريح العقل انما يحكم بان
كل معلوم اما ثابت او منفي وينقسم الثابت الى ما يستقل بوجود
بخصه والى ما لا يستقل بوجود بخصه وانما هو في الوجود وكل
ما تشترك به الماهيات وتكونه من صفات الاجناس والانواع
راجع الى هذا القسم ومن انكر ذلك فقد سد على نفسه باب
الحد والبرهان والتماثل والاختلاف والذي ينكر على من يثبت الاحوال
اثباتهم الاشتراك في الخارج لانه لا يتصور في العقل قيام صفة واحدة

في محلين ولا اشتراك فيما يخص احدهما واما ان السواد
يشارك البياض في مقولة الكيفية واللونية ويفارقه في
البياضية والسوادية فان هذه الوجوه وجود والا لكان
السواد مجموع وجودات لا وجودا واحدا قوله وهذا يدل على
امرين الاول ان تصور ماهية الوجود بديهي لان ذلك التصديق
البديهي يتوقف على ذلك التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى
ان يكون بديهيا والثاني ان المعدوم معلوم لان ذلك التصديق موقوف
على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصلا لامتنع حصول
ذلك التصديق اعلم ان العقلاء اختلفوا في هذين الامرين على
ثلاثة اقوال منهم من زعم ان تصور الوجود والعدم بديهي وهو
اختيار المصنف والثاني ان ذلك نظري والثالث ان تصور الوجود
بديهي والعدم غير متصور اصلا وقد زعم المصنف ان القسمة المدركة
بصريح العقل تفيد انهما متصوران وان تصورها بديهي ورده
بان التصديق موقوف على التصور واذا كان التصديق بديهيا
كان التصور اولى ان يكون بديهيا والا فيلزم من الشك في التصور
الشك فيما يتوقف عليه لكن الشك في البديهي محال فتصور ذلك
معلوم بالبديهة وقد تقدمت الاشارة الى منع ان القسمة بديهية ثم
لو سلم انها بديهية فلا نسلم انه يلزم من كونه التصديق بديهيا ان
يكون تصور ماهية المحكوم عليه والمحكوم به بديهيا لما تقدم ان الحكم
بالشيء على الشيء لا يتوقف الا على الشعور به وتميزه عند العقل وهو
اعم من الشعور بماهيته فانا نعلم بالضرورة ان ماهية الباري سبحانه
وتعالى موجودة وكذلك نحكم بوجود ارواحنا جزما مع كثرة الاقوال
في حقيقتها وكيف يمكن دعوى تصور الموجود بالبديهة مع اختلاف العقلاء

في انه نفس الوجود او غيره او انه حال او ليس بحال وقد حاول
بعض النظار رده من وجهين اخرين احدهما انه بسيط والبسيط
لا يحد وهذا القايل يزعم ان الحد لا بد ان يتركب من الجنس و
الفصل وهذا ان سلم فلا يلزم من تعذر اكتسابه بالحد ان يكون
معلوما بالضرورة الوجه الثاني ان كل ما يشعر به الموجود من قولهم
هو الثابت الماهية او الحاصل الماهية او المتقرر الماهية او ما يصح
اتصافه بالقدم والحدوث بلفظ الوجود ابين منه وهذا القايل
يرى ان المقصود من الحد شرح اسم باسم على وجه يرادفه ويكون
اشهر منه عند السامع ولا يعلم اللفظ المساوي من تلك اللغة
ومن لغة اخرى عربية او غيرها واما ان المعدوم معلوم فقد قيل
عن الكرامية وبعض المعتزلة انه غير معلوم قيل هذا كلام متناقض
فان الحكم عليه بانه غير معلوم يستدعي كونه معلوما وصار المحققون
الى انه معلوم وليس من شرط كونه معلوما كونه شيئا ثابتا فانا
نعلم ان القيمة ستكون ونعلم انتفاءها الآن ونقل عن الاستاذ
ابي اسحق ان المعدوم غير معلوم قال اصحابنا وهو تبرا من مذهب
الكرامية وانما مراده انه غير معلوم استقلالا بل من ضرورة العلم
به سبق وجوده او ترقب وجوده او تقديره قال الامام والظن
باصحابنا انهم لا يخالفون الاستاذ فان النفي المطلق لا يعلم وانما يعلم
النفي مضافا الى ثابت او مقدر واورد الاستاذ على نفسه سؤالا واجاب
عنه فقال تعلق العلم باستحالة اجتماع الضدين ونفي شريك الاله
معلوم من غير تقدم وجود ولا ترقبه ولا تقدير لذلك اصلا
واجاب بان غرضي بما اصلته ان تصور علم بنفي شخص من غير اسناد
النفي الى اثبات ما غير معقول والعلم باستحالة اجتماع الضدين

يستلزم تصور الضدين والاجتماع فيقضي العقل باستحالة
الثبوت من خارج وكذلك شريك الإله لابد ان يستند العلم
بالإله والشريك فيقضي العقل بانتفائه واستحالة وجوده من
خارج وانما يعلم باضافته الى موجود ما قوله المسئلة الثانية
مسمى الوجود مشترك بين كل الموجودات لانا نقسم الموجود
الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الا ترى
انه لا يصح ان يقال الانسان اما ان يكون تركيا واما ان يكون
حجرا ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر وانه لا واسطة
بينهما ولولا ان المفهوم من الوجود واحد والا لما حكم العقل
بكون المتناقضين طرفين فقط اعلم ان العقلاء اختلفوا
في هذه المسئلة اولا على مذهبين منهم من زعم ان الوجود مقول
على الموجودات بالاشتراك اللفظي وعزي الى بعض الحكماء المتقدمين
وابي الحسين من المعتزلة والشيخ ابي الحسن من المتكلمين قال
ابو الحسن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته
لا بصفات واحوال ومنهم من زعم انه مقول على الموجودات
بالاشتراك المعنوي واختلف هؤلاء فزعمت المعتزلة ان الوجود
شاهدا او غائبا حال زائدة على ماهية الشيء وصار القاضي
والامام الى انه ليس زائدا على الماهيات وانه مرادف لذات الشيء
ومفهومه لا يختلف شاهدا ولا غائبا وتماثل الذوات واختلافها
بعد الاشتراك بصفات نفسية وهي احوال وقد يعبرون عنها
بوجوه واعتبارات ولا يضر الاختلاف في الالفاظ وعلى قول المعتزلة و
القاضي يكون مقولا بالتواطي الا ان المعتزلة تزعم انه خارج وهو اختيار
الفخر هنا وقول من اثبت شيئية المعدوم من المعتزلة والقاضي

يزعم انه داخل وذهب اكثر الفلاسفة الى انه زائد على
الماهيات الممكنة وعارض عليها وان وجود الواجب لذاته
غير عارض الماهية اصلا وانه غير مقول على الواجب والممكن
بالتشكيك فانه للواجب الوجود اولى واول واما قول الشيخ
ابي الحسن ان تمايز سائر الذوات بانفسها ووجودها نفس
ماهيتها وان الاشتراك في الوجود ليس الا في التسمية فقيل
انه بعيد جدا فان وجود الباري سبحانه وتعالى معلوم لنا وماهيته
غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم ولا يقال الشيخ يعتقد
ان اخص وصف الباري تعالى سبحانه القدرة على الاختراع وهي
صفة معنوية وسائر الصفات المعنوية لا يصح ان تكون اخص
لمن قامت به لان قيامها يتوقف على تقرر الماهية فلا تتقدم
الماهية بها ورد مذهبه بان وجود الباري تعالى اذا كان عين
ماهيته وماهيته غير معلومة فكيف يمكن اقامة الدليل على
ما ليس بمعلوم والمحكوم عليه بامر ما لا بد ان يكون متصورا
معلوما وهذا ضعيف لانا قد اثبتنا له ماهية مخالفة لسائر
الممكنات وان لم نعلم ماهيته تخالف سائر الممكنات لضرورة
توقف وجود الممكنات على مقتض يخالفها والا افتقر الى ما
افتقرت اليه ودار او تسلسل فالشيء قد يحكم عليه تارة من حيث ذاته
وتارة من حيث توقف ما علم ثبوته عليه وبالوجه الذي اثبتنا به
ماهية تخالف سائر الممكنات يثبت له وجودا يخالف سائر الموجودات
واما ما احتج به المصنف على عموم مسمى الوجود فحاصله وجهان الوجه
الاول صحة انقسامه ببديهة العقل الى الواجب لذاته والممكن لذاته
وتقريره ان كل موجود اما ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم

اولا والاول الممكن لذاته والثاني الواجب لذاته وتقييدهم بقولهم
من حيث هو هو احتراز من الممكن لذاته لانه قد يجب لغيره كما اذا
تعلق علم الله وقدرته وارادته بوقوع شيء او اخبر عن وقوعه
فهو لازم الوقوع لا محالة وقد يعبرون عن هذا بانه الواجب
لغيره كما انه قد يمتنع لغيره مع امكانه في نفسه والحكما يدعون ان
بعض الموجودات كالعقل والنفوس الفلكية قديمة وانها ممكنة
لذاتها واجبة لغيرها وسياتي تقسيم الدلالة ان شاء الله تعالى على
اختصاص الباري تعالى وصفاته بالقدم **قوله** ومورد التقسيم مشترك
يعني مشترك بالوجوب **اعترض** على هذه الحجة وامثالها بان مورد
التقسيم لا يتعين ان يكون مشتركا ولا بد فانا نقسم الكلي الى جزئياته
كتقسيم الجسم الى انواعه والنوع الى الخاصة ومورد التقسيم مشترك
وقد ينقسم الكل الى اجزائه كقولك الانسان لحم وعظم وجلد وعصب
ولا يصدق اسم الانسان على شيء منها **وقد ينقسم** اللفظ المشترك
الى مسمياته ولا يلزم ان يكون مورد التقسيم مشتركا اشتراكا معنويا
في مجرد اللفظ فما المانع ان يكون تقسيم الوجود الى الواجب والممكن
من تقسيم اللفظ الى موضوعاته واليه صار الحكماء كقولك العين ينقسم
الى عين الشمس وعين الماء وغير ذلك **والجواب** ان ما ذكرناه من
القسمة قسمة حقيقية مانعة للخلو والجمع فيتعين ان يكون بينها
مشترك معنوي وقوله ما المانع ان يكون هذا من تقسيم اللفظ المشترك
الى مسمياته قلنا لو قدرنا اندراس العبارات وانطماس الرقوم و
الاشارات لوجدنا انفسنا جازمة بان كل ثابت اما ان يقبل الانتفاء
بحال اولا وهذا لا يتوقف على وضع واضع ولا نصب ناصب الوجه الثاني
في بيان ان الوجود مشترك بين الموجودات ان العلم الضروري حاكم بصحة

هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولا ان المفهوم من الوجود واحد
والا لما حكم العقل بكون المتنافضين طرفين **توضيح** هذه الحجة انا
نحكم بانه لا واسطة بين كون الموجودات واجب لذاته او ممكن لذاته
حكما عاما وقضية كلية لا يختص بهذا الحكم موجود دون موجود ولو
كان وجود كل شيء هو ذاته المتميزة وعينه والذوات مختلفة كـ
بحقايقها لما امكن الحكم بهذه القضية العامة الا بعد المعرفة بالماهية
باسرها وحيث حكمنا به حكما عاما مع الجهل بتلك الماهيات الخاصة
او بعضها دل على ان مورد التقسيم من مشترك غير متمايزة بالحقائق
المتباينة والوجود مورد التقسيم فهو مشترك **قوله المسئلة الثالثة**
الوجود زايد على الماهيات وقد تقدم نقل المذاهب فيه وان
القول بانه زايد على الماهيات مطلقا شاهدا وغايبا مذهب المعتزلة
وانهم يزعمون انه حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم وان القاضي
والامام يزعمان انه نفس الذات والعلم به علم بالذات فالخلاف
بينهما وبين المعتزلة في انه عارض على الماهية مع اتفاقهم انه ليس تمام
الماهيات وان الشيخ ابا الحسن وابا الحسين يزعمان انه تمام الماهية
وصار اليه بعض قدماء الحكماء وقد ابطلنا هذه المذاهب فلم يبق الا
البحث انه داخل او خارج **والعجب** من المصنف انه ينفي الحال ويساعد
المعتزلة على انه زايد والوجود ليس مما يوصف بالوجود ولا يستدل
قوله انا ندرك تفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود
ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زايدا على كونه سوادا والا لما بقي هذا
الفرق الاعتراض عليه انا لا نسلم التفرقة بين القضيتين ولا نسلم انه لو
لم يكن المفهوم من الوجود زايدا لما بقي الفرق فان الفرق بينهما اتحاد
المحمول والموضوع في قولنا السواد سواد وتعددهما في قولنا السواد

موجود وصحة الحمل يستدعي مغايرة المحمول والموضوع ولا يلزم
من مغايرتهما ان يكون زايدا عليه فان الحمل على قسمين حمل اشتقاق
وهو الخارج كقولنا الانسان عالم وحمل مواطاة وهو حمل اجزاء
الشيء عليه كقولنا الانسان جوهر الانسان جسم الانسان حيوان الانسان
ناطق وكل هذا الحمل على ماهية الانسان فكذلك قولك الجوهر موجود
والسواد موجود والاله جل جلاله وتقدست اسماؤه موجود من
جنس هذا الحمل عند القاضي والامام فان قيل هذه الحجة انما ذكرها المص
لا على مذهب الشيخ ابي الحسن وابي الحسين القائلين ان وجود الشيء
عينه فيكون قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد الموجود
موجود قلنا ولا يستويان ايضا على هذا التقدير فانه مع مغايرة
الالفاظ يصح الحمل في التسمية كقولك القمح حنطة والسواد موجود بمعنى
الذي يسمى قمحا يسمى حنطة والذي يقال عليه السواد يقال عليه موجود
ويكون الكلام مفيدا واذا قلنا السواد سواد فلا حاصل فيه البتة **قوله**
ولانا لا يمكننا ان نقول الموجود موجود او معدوم وانما يمكننا ان نقول
العالم يمكن ان يكون موجودا وان يكون معدوما ولولا ان الوجود مغاير
للماهية والاحاطة هذا الفرق والاعتراض انا لم يمكننا ان نقول الموجود
اما ان يكون موجودا او معدوما لان هذه القسمة متنافرة فان الموجود
لا يكون موجودا واما قوله انما يمكننا ان نقول العالم يمكن ان يكون موجودا
او ان يكون معدوما فيكون وجوده مغايرا له وزايدا عليه فيمكن
بان وجود السواد بعيد بوصف بالامكان فانه لو لم يوصف الممكن فيكون
الواجب صفة للممكن ولا جايز ان يوصف بالاستحالة لان الفاعل
افاده فيكون الفاعل قد افاد الجميع وهو محال فيتعين ان يكون ممكنا
في ذاته وكل ممكن في ذاته فانه يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما

وكل ما كان كذلك فوجوده زايد على ذاته كما زعم وننقل الكلام
الى وجود الوجود ويتسلسل ثم اذا فسر العالم بانه كل موجود
سوى الله تعالى وحكم بان وجوده وعدمه عارضان على ماهيته
والمحكوم عليه يجب تقرره مع الحكم فيلزم صحة تحقق ماهية العالم
مع عدمه وهو لا يقول بثبوت المعدوم ولو قال به لابطلناه وايضا
فانه قد اخذ في مسمى العالم الموجود فيكون موجودا حال كونه معدوما
فاذا تحقق ان نفي وجود كل ممكن لا تبقى معه الماهية دل على انه غير
زايد اذ لو كان زايدا لناقض سلبه ثبوته مع بقاء الماهية كنفي ساير
الاوصاف الزايدة على الماهيات ومعنى قولنا ان العالم او الجوهر او العرض
يمكن وجوده ويمكن عدمه انه لا يلزم من فرض وجوده وانتفائه محال
فاذا عدم لا يبقى عالما ولا جوهرا ولا عرضا واذا انتفى وجود السواد لا
يبقى سوادا لان ماهية السواد لا تبقى بدون الوجود فان قيل لزوم انتفاء
الماهية لانتفائه لا يلزم منه ان يكون داخلا فيها لجواز ان يكون داخلا
لا زما خارجا مساويا وتحقق انه خارج انما يمكننا ان نعقل ماهية
الشيء مع الشك في انه موجود او معدوم قلنا لا ننكر ان بعض
اللوازم كذلك لكن انت في هذا المقام تدعي الزيادة وان انتفاء الماهية
عند انتفائه لاجل اللزوم الخارجي وكذلك جاز ان يكون الانتفاء من
الداخلات فالاحتمال صار لك فلا يضرنا والحالة هذه لانا في مقام التشكيك
والاعتراض **قوله** انما يمكننا ان نعقل ماهية السواد مثلا مع الشك
في وجوده قلنا لا نسلم امكان تعقل ماهيته مع انتفاء الوجود عنها
مطلقا بل لا يخلو تعلقها من وجود ما ولو في الذهن واذا تقرر وجود شيء
في الذهن امكن النفس ان تطلب ان تلك الماهية متقررة من خارج
ام لا كما اذا علم وجود زيد مثلا امكن ان يطلب انه في الدار او خارج عنها

اما اذا لم يعلم به البتة فلا يمكن طلب ذلك فانا لا نعقل ماهية
منفكة عن وجود البتة هذه غلبة مباحثهم في هذه المسئلة
وفيها غموض فاذا تزلزلت اقدامهم فيها وحرف موعى الزيادة
امكان التعقل للماهية بدون الوجود وحرف مدعى انه ليس
بزايد لزوم نفي الماهية في الخارج **قوله المسئلة الرابعة**
المعدوم ليس بشيء والمراد انه لا يمكن تقرر الماهية منفكة عن
صفات الوجود اتفق اصحابنا على ان المعدوم ليس بشيء ولا عين
ولا ذات وانما هو نفي محض ووافقنا على ذلك من المعتزلة ابو الهذيل
وابو الكعبي وابو الحسين البصري يخالفنا في تسمية المعدوم شيئا
فالشيء عند اصحابنا يرادف الموجود وعندهم يرادف الممكن و
احتجوا لما قالوه بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله وقوله تعالى وهو على كل شيء قدير واصحابنا يزعمون ان
اطلاق ذلك مجاز لصحة نفي الشيئية عن المعدوم بدليل قوله تعالى
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا والحقيقة لا يصح نفيها الا اذا
اريد بذلك المبالغة كقوله تعالى ما هذا بشرا ويصح نفي الشيئية عن
المعدوم وان لم يرد مبالغة والخلاف في ذلك يؤل الى العبارات والامر
فيه قريب وذهب البصريون من المعتزلة كالجبائي وابنه وابي حاصلة
فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان افاده الوجود فالماهية الوجود
اما ان تكون ثابتة في العدم اولا فان لم تكن ثابتة في العدم كانت
ممتنعة والفاعل لا يعيد الممتنع وان كانت ثابتة في العدم والوجود
عندهم حال لا يوصف بالوجود فليس له منا الفاعل شيء وان افاده
الاتصاف فنقول مفهوم الاتصاف اما ان يكون شيئا ولا فان لم يكن شيئا
امتنع افادته وان كان شيئا فان كان ثابتا في العدم وهو ما يقبل

الاتصاف بالوجود وهو ثابت في العدم فليس للجسم اذا للفاعل
شيء البتة **قوله** احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت هم
فالمعدوم ثابت **قوله** بيان الاول يعني تقرير المقدمة الصغرى
وهي قوله المعدوم متميز **قوله** من وجوه الاول انا نميز بين
طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين طلوعها من مغربها وهذان
الطلوعان معدومان فنقضي بوقوع الاول وعدم وقوع
الثاني بناء على ما علمناه باخبار الصادق وان للساعة اشراطا
وان لتلك الاشراط ازمنة تزيد على زمن الغد **قوله** والثاني انا
نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء
فهذه الاشياء معدومة مع انها متميزة يعني انا نقضي بافتراق
الحركات بالنسبة الى اكتسابنا عادة وان كان جميعها من فعل
الله تعالى على معتقدنا **قوله** الثالث انا نحب حصول اللذات ونكره
حصول الالام فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات **اعلم**
ان جهات التمييز للمعدومات كثيرة لا تكاد تنحصر وانما اقتصرنا على
هذه الامثلة الثلاثة لانها متميزة بانواعها فالاول متميز بالنسبة
الى العلم والثاني متميز بالنسبة الى القدرة والثالث متميز بالنسبة
الى الارادة **قوله** واما بيان ان كل متميز ثابت يعني تقرير المقدمة
الثانية وهي الكبرى **قوله** فهو ان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها
امتاز عن الاخر وما لم تكن حقيقة متقررة امتنع كونه موصوفا
بالصفة الموجبة للامتياز والاعتراض من وجهين عني ما ذكره المص
الاول ان تقول ما تعني بقولك ان كل معدوم متميز ان اردت متميز في
الخارج فممنوع وهو المتنازع فيه وان اردت في العلم فمسلم ولا يلزم من
تميزه في العلم والمعقول تميزه من خارج الثاني قوله ان المتميز هو الموصوف

نقل الكلام الى وجوده
وتسلسل وان لم يقبل
الاتصاف بالوجود صح

يعني م

بصفة لاجلها امتاز عن الاخر فنقول انا نسلم ان الاختصاص
بالصفة يكون تميزا ولا نسلم انه لا تميز الا باختصاص الصفة
وان تميز الانواع لا يكون الا بالصفات الثابتة المسمات بالاحوال
او الوجود والاعتبارات فتميز البياض عن السواد بالسوادية و
البياض عن السواد بالبياضية واما تميز الاشخاص فيكون
بصفات المعاني بان يقوم باحد الجوهرين معنى يثبت ضده في الاخر او عدمه
وقد يكون بمجرد الاضافة فتمييز الجوهرين المتساويين في صفات
المعاني باختصاص كل واحد منها بحيز غير حيز الاخر وتمييز البياضين
بالاضافة الى محلين او بالنسبة الى زمانين ان اتحد محلهما والحاصل
ان التميز كما يكون بالصفات المتباينة المنسوبة لامور ثابتة قد
يكون بمجرد الاضافة لا تستدعي ان يكون مفروضها امرا وجوديا و والاضافة م
تميز المعدومات لا يكون الا بالاضافة فانك تفرق بين عدم العلة
وعدم المعلول وبين عدمها وعدم الشرط وبين عدم الجوهر وعدم العرض
بالاضافة العدم الى ماهية موجودة او مقدرة والاضافات ليست
امورا ثابتة على ما تحققه ان شاء الله تعالى في فصل انقسام الاعراض و
لاجل هذا صح من المصنف الجواب بالنقض على هذه المقدمة بما اشار اليه
من الامتياز الواقع في المعدومات بما سلم الخصم تميزه مع انه ليس بثابت
في العدم فقال والجواب ان ما ذكرتموه منقوض بتصور الممتنعات يعني ولا
خلاف بين الاشعرية والمعتزلة في انها غير ثابتة في العدم قوله وبتصور
المركبات يعني بالقوة الخيالية كما مثل بجبل من ياقوت وبحر من زيبق
فان التميز في هذه لا يتاتى الا باتصاف الجواهر باعراض مخصوصة وهي لا
تتصف بالاعراض في العدم عند المعتزلة خلافا للشحام قوله وبتصور الاضافات
لكون الشيء حاصلا في الحيز وحالا ومحلا اما كونه حالا ومحلا فكما يوصف

الجوهر بالعرض فان العرض حال فيه والجوهر محل له وهو مجرد اضافة
وكل هذه الوجوه يقع التمييز بها من غير اختصاص احد المتميزين
بصفة تقوم به ومما احتجوا به على ثبوت شيئية المعدومات ان
وجود كل ممكن مسبوق بامكان وجوده وامكان وجوده صفة
ثابتة والصفة الثابتة تستدعي محلا ثابتا فالماهية ثابتة قبل
وجودها والجواب عنه منع ان الامكان صفة ثابتة وانما تستدعي
محلا ثابتا سلمناه لكن لا نسلم ان سبق الامكان على الوجود سبق زماني
بل سبق ذاتي كتقدم جزء الماهية على الماهية وهما معا في الوجود و
الزمان كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم وهما معا في الزمان والله سبحانه
اعلم **المسئلة الخامسة** حكم صريح العقل بان كل موجود اما واجب
لذاته او ممكن لذاته يعني ان كل موجود اما ان يكون من حيث هو هو
قابلا للعدم او لا والاول الممكن لذاته والثاني هو الواجب لذاته ولا
واسطة بين النفي والاثبات **قوله** اما الواجب لذاته وله خواص يعني
احكاما تثبت له ولا تثبت لغيره **قوله** الاولى الشيء الواحد لا يكون
واجبا لذاته ولغيره معا لان الواجب لذاته هو الذي لا يتوقف
على الغير يعني انه غير مستفاد من غيره فكونه واجبا لذاته ولغيره
معا يوجب الجمع بين النقيضين يعني فيكون مستفادا من غيره
لا مستفادا من غيره ويكون وجوده لذاته وذلك عين الجمع بين النقيضين
قوله الثانية الواجب لذاته لا يكون مركبا يعني ولا يتركب من اجزاء حسية
كالجسم عند المتكلمين لا متفقة في الماهية كاجزاء الماء والنار والهواء
والتراب ولا مختلفة كاجزاء الحقائق المعدنية والنباتية والحيوانية ولا
من اجزاء عقلية لا من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء ولا من جنس و
فصل كالطاير والانسان والبياض والسواد **قوله** لان كل متركب مفتقر الى جزئه

قوله والواجب لغيره هو الذي يتوقف على الغير يعني
ان وجوده من غيره م

وجزء غيره والمفتقر الى الغير لا يكون واجباً لذاته على ما ثبت
تقريره اعلم ان هذا المطلب لا يتمشى على هذا الوجه الا على
اصول الفلاسفة وقد تمسكوا بهذه الحجة في اثبات الوحدانية
لواجب الوجود ونفوا عنه بها الكمية المتصلة والمنفصلة وساقهم
ذلك الى ان قالوا انه سبحانه لا يتصف بصفة ثبوتية لا نفسية
ولا معنوية وان جميع ما يوصف به واجب الوجود يرجع الى
سلب او اضافة او مركب منها واقتضى ذلك انه موجب بالذات
عندهم لا اختيار له قالوا واذا كان واجباً بالذات وهو واحد
من كل وجه فلا يتصور ان يصدر عنه بغير واسطة سوى موجود
واحد ثم عينوا ذلك الموجود فقالوا انه عقل يعنون جوهراً روحانياً
مجرداً عن المادة ولواحقها ثم اوجب هذا العقل الصادر الاول
عقلاً باعتبار كونه عقلاً ونفساً باعتبار صدوره عن الغير
وباعتبار امكانه في نفسه مادة في الفلك وباعتبار وحدته
صورة له ثم احدث العقل الثاني كذلك ثم الثالث كذلك الى العقل
الفياض وهو العقل المنسوب الى فلك القمر فتلك الموجبات عشرة
عقول وتسعة انفس وتسعة افلاك ثم حدثت العناصر واختلطت
وامتزجت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد
ثم ان العقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه والفيض واحد
والاختلاف بحسب القوابل والحواصل ولا يخفى على لبيب ما في هذه الكلمات
من التحكمات التي لم يدل عليها عقل ولا ارشد اليها نقل من تقييد
هذه الموجبات الخاصة ووقوف العقول والنفوس والافلاك على عدد
مخصوص ونسبة وجود اعظم الموجودات الى وجوه في العقل واضافات
وموجب ما ذكره من التعليل ان لا يتخصص مثل عن مثل ولا يتأخر شيء

عن الممكنات وانه متى عدم حادث عن الاعراض عدمت سائر العلل
الى ان ينتهي العدم الى العلة الاولى واذا ثبت ابطال كون الصانع
علة او طبيعة وتعين انه فاعل بالاختيار وتحقق ان الفاعل
بالاختيار يجب اتصافه بالعلم والقدرة والحياة وقضى العقل بوجوب
هذه الصفات وانه لا يصح في العقل ارتفاعها عنه كما لا يصح في العقل
ارتفاع ذاته ثبت الاستغناء وزالت الحاجة وافتقر كل ممكن
في وجوده اليه انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد والاعتراض
على ما ذكره المصنف من الحجة قولكم ان كل مركب مفتقر الى غيره
ما تعنون بافتقاره الى غيره ان عنيتم ان ذلك الغير يفيده الوجود
فمسلم انه ينافي وجوبه لذاته ونحن لا ندعيه وان عنيتم انه لا يفيده الوجود
وانما المعنى به انه لا تتصور ماهيته ولا يوجد الا موصوفاً به فلم
قلتم ان هذا التوقف في العلم والوجود الذي سميتموه افتقاراً
ينافي وجوب الوجود ويستلزم الامكان فان الامكان انما يتحقق
بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين ولا يصح في العقل ارتفاعهما ولا
ارتفاع احدهما فلا امكان ولا احتياج الى الغير فاتركوا لفظ
الامكان والافتقار الموهمين بالحاجة الى المؤثر وقولوا كل موجودين
متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما وليس احدهما علة للآخر ولا
معلولاً له ولا لغيره ففرض وجودهما محال وانظروا هل تجدون هذه
القضية ضرورية او تجدون عليها دليلاً ونحن من وراء المنع ولا
تجدون اليه سبيلاً لولا المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله
في مطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك الا مع صحة المنفي
عقلاً لا تقديراً في الخيال ووهماً ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة
التي ذكرها واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ما سوى

الله تعالى استشعر النقض بصفات الله فقال مرة هذا مما نستخير الله فيه وجزم اخرى وصرح بجملة لم يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة باعتبار ذاته وما هي قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم والملجئ له الى ذلك فراره من التركيب هذا مع ان الشيء لا يتكثر بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتباراته والتركيب في الذات لازم له ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة و الارادة متميزة عن الاخرى في العقل والوجود فان منها ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق و يؤثر كالقدرة والارادة ويضاد بعضها ما لا يضاد البعض الاخر وكل ما امكن تعلقه مع الذهول عن شيء وهو غير له عند المصنف واذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضي لها فالوجه الذي اوجب الحياة غير الوجه الذي اوجب العلم فالوجه الذي اوجبها غير الوجه الذي اوجب الارادة وكذلك في القدرة ولما استشعر الفلاسفة هذا الاشكال لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقايقها وفسروها بامور مباينة لحقايقها كتفسيرهم انه عالم بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دل عليه الاحكام والاتقان واعتماد الاصحاب في اثبات الوحدانية لله تعالى كما اشار اليه الكتاب العزيز من دلالة التمانع وعلى وحدة ذاته وتنزيهه عن التركيب بانه سبحانه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب اتصافه بالعلم والقدرة و الارادة والحياة ولو فرض تركيب ذاته من جزئين فاما ان يقوم بكل جزء علم وقدرة وارادة فيلزم التعدد في الاله او تقوم بالجملة

صفة واحدة فيؤدي الى انقسام ما لا ينقسم او يقوم بعضها دون بعض فان اوجب الحكم للجملة لزم حكم ثبوت المعنى لغير ما قام به وان اختص حكمه بمحله كما في حقنا في بعض الصفات كالعلم ونحوه فيفتقر الى مخصص وكل مفتقر ناقص حادث وهو مناف لما ثبت له سبحانه من الاستغناء المطلق **قوله** الثالث الوجوب بالذات لا يكون مفهوما ثبوتيا زعمت الفلاسفة انه مفهوم ثبوتي فهو عند المتكلمين راجع الى سلب اذ معناه سلب قبول العدم ويلزم منه انه غير مستفاد من غيره والعجب من الفلاسفة انهم فروا من التركيب مع ان حكمهم بان مفهوم الوجوب امر ثبوتي ومتميز به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يغنيهم قولهم ان وجوبه ليس زايدا فانا نعقل كونه موجودا ثم نطلب دليل وجوبه بوسط والمعلوم غيرها ليس بمعلوم **قوله** والا لكان اما تمام الماهية او جزءا منها او خارجا عنها ووجه الحصر ان كل مقول على شيء اما ان يتوقف فهم ماهيته عليه اولا والثاني الخارج والاول لا يخلو اما ان يكون مفهومه كافيا في فهم الماهية اولا والاول هو التمام والثاني هو الجزء **قوله** والاول باطل لان صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين الوجوب يعني ان الوجود نفس الوصف و الواجب ذو الوصف والفرق بينهما كالفرق بين العلم والعالم **قوله** وايضا فكنه حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر ووجوبه لذاته معلوم والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم هذا واضح **قوله** والثاني باطل والا لزم كون الواجب لذاته مركبا يعني من الواجب وغيره ضرورة كونه جزءا **قوله** والثالث ايضا باطل لان كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهي مفتقرة اليها يعني الى الماهية **قوله** وكل مفتقر الى الغير ممكن

لذاته فيكون واجبًا لغيره فيلزم ان يكون الواجب بالذات ممكنًا
لذاته واجبًا لغيره وهو محال والاعتراض ان موجب هذا التقدير
يلزم رد صفات الالهية المعنوية الى سلب بعين ما ذكر ولا يخفى
ما فيه من المحالات **قوله** واما الممكن لذاته فله خواص الاولى
الممكن لذاته لا بد ان تكون نسبة الوجود والعدم اليه على السواء
هذا راى المحققين وذهبت شرذمة الى انه لا يمتنع ان تكون
نسبة الوجود والعدم الى بعض الممكنات اولى **قوله** اذ لو كان
احد الطرفين اولى به فان كان حصول تلك الاولوية يمنع من طريان
العدم فهو واجب لذاته وان كان لا يمنع فليفرض مع حصول ذلك
القدر من الاولوية تارة موجودا واخرى معدوما فامتياز احد
الوقتين عن الاخر بالوقوع ان لم يتوقف على انضمام مرجح اليه لزم
رجحان الممكن المساوي لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن الحاصل
اولا كافيا في حصول الاولوية وقد فرضناه كافيا هذا خلف فثبت
ان الشيء متى كان قابلا للوجود والعدم كان نسبتها اليه على السوية
تمام هذا الدليل بتقرير نظيره في طرف العدم وهو ان يقال لو كانت
تلك الاولوية تمنع من طريان الوجود كان ممتنعا وان لم تكن تلك الاولوية
مانعة جرى التقسيم الى اخره والاعتراض عليه انه يشكل بامور الاول
الممكن الباقي فانه قابل للوجود والعدم ونسبة الوجود اليه اولى لاستغنائه
في بقائه عن المقتضي والا كان تحصيلا للحاصل الثاني ان الشيء قد توجد
علته ويتوقف ايجابها معلولها على شرط لم يوجد وما كان كذلك كان الوجود
العدم اولى به مع امكانه الثالث العالم قبل وجوده ممكن الوجود والعدم والعدم
اولى به لاستغنائه عن المؤثر لانه تحصيل الحاصل ايضا ومما اعتمد عليه
المجوزون ايضا ان الموجودات السيالة كالحركة والزمان والاصوات

اذا وجد منها شيء فهو ممكن والعدم في ثاني زمان من وجوده
اولى والا لاصح بقاؤه وعلى راى الاشعرية هذا الالزام متحقق
في جملة الاعراض لاعتقادهم استحالة بقاء جميعها والجواب عن
الاول ان نقول من زعم ان الباقي باق ببقاء فلا شك ان الشك لا
يتوجه عليه ومن قال انه لا يحتاج الى بقاء فيقول الوجود الحاصل
للجوهر الباقي في الزمن الثالث والثاني هو عين الوجود الاول
ومعنى بقائه اضافته الى ازمان متتالية والواحد لا يتعدد باضافته
الى الازمنة كما لا يتعدد باضافته الى الامكنة واذا كان وجودا واحدا
ولم يترجح بنفسه بل بالفاعل وبعد ان ترجح اولا لم يترجح ثانيا
لانه تحصيل الحاصل فلم تكن اولوية الوجود له من حيث كونه ممكنا
من نفسه بل من الخارج وعن الثاني انا نمنع وجود شيء عن علة
بل نقول وجود الممكنات كلها حاصلة بالفاعل المختار فلا علة
ولا معلول في المعقولات ثم لو سلم التعليل العقلي فلا نسلم صحة توقف
اقتضاء العقلية على شرط فانها تقتضي حكمها لنفسها وتأخر صفة
النفس محال نعم قد يتوقف وجودها على شرط كالعلم يوجب لمن
قام به كونه عالما ويتوقف وجوده على الحياة **واما** العلل الشرعية
فيجوز ان يتوقف اقتضاؤها على شرط لانها بالجعل والوضع وللواضع ان
يضعها كيف شاء وعن الثالث ان عدم العالم في الازل واجب لانه متى قدر
وجوده لا يكون الا حادثا اذ لا موجب عندنا الا الفاعل المختار و
الفاعل المختار لا بد ان يكون قاصدا الى ايجاده والقصد الى ايجاد الشيء
يستلزم سبق عدمه على وجوده اذ القصد الى ايجاد الموجود محال ووجوب
عدمه اولا لا ينافي امكان وجوده وعدمه بالنسبة الى نفسه فان الممكن لذاته
قد يمتنع لغيره كما يجب لغيره عند الخصم واما عدمه قبل وجوده في وقت

لا يمتنع ان يكون موجودًا فيه فانما يتميز بالارادة الازلية فلم
فانها كما خصصت وجود العالم بوقت معين خصصت عدمه بما
قبله فلم يترجح العدم الممكن الا لمرجح وعن الرابع ان كل ما يفرض
امتناع بقائه بعد حصوله مع امكانه في نفسه فصحة وجوده
في كل زمان باعتبار ذاته ولزوم عدمه في ثاني زمان من وجوده
كلزوم وجوده في زمن ارادته ووجوده فان ما هيته اذا لم
تقبل البقاء كان من لازم ارادته وجوده في زمن معين عدمه وجوده
في ثاني زمن من وجوده والحاصل ان الامكان بالذات لا ينافي وجوب
الوجود بالغير في وقت معين وهذا كما نقول ان الباقي في حال بقائه ممكن
في نفسه ولا يصح القصد الى فعله لان صحة القصد الى ايجاده مشروطة
بعدمه قبل ذلك الزمن واذا كان موجودا فقد فات شرط صحة القصد
الى ايجاده ولم يقتض ذلك خروجه عن كونه ممكنًا ولا اقتضى ذلك قصورا
في القدرة اذا كان ذلك انما نشأ من ارادته لوجوده قبل ذلك الزمن
ومنشأ هذه الاشكالات عن امر واحد وهو الغفلة عن الممكن
لذاته ولا مانع ان يجب او يمتنع لغيره فيظن ان الامتناع لغيره
امتناع بالذات او وجوب بالذات وبهذا يخالف الممتنع لغيره
لذاته والواجب لذاته فانهما لا يكونان الا كذلك **قوله** الثانية
الممكن المساوي لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والعلم
به مركوز في فطرة العقل بل في فطرة طباع الصبيان فانك اذا لطمت
وجه الصبي وقلت له حصلت هذه اللطمة من غير فاعل فانه البتة
لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع
لانه تقرر في فطرته ان حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال واما
فيما كان الطرفان بالنسبة اليه على السوية وجب ان لا يحصل الرجحان

بالنسبة اليه والا لزم التناقض تقييده دعوى الافتقار الى المرجح
بالممكن المساوي احترازا عما قيل فيه انه ممكن بالامكان العام المفيد
بصحة الوجود فقط فانه قد يكون واجبا لذاته فلا يفتقر الى المرجح اولا
ثم استدل عليه اخرا وبالجملة فقد اختلف العقلاء في ان العلم بذلك
ضروري او نظري والصحيح انه نظري لكن وهذا يعلم بنظر قريب وهو
ما اشار اليه اخرا فان ما لا يترجح باعتبار نفسه اذا ترجح يكون ترجحه
من غيره لا محالة والا لزم التناقض فاقر في هذه الدعوى بالضرورة
ظن قوم انها ضرورية واما مبالغته بانه في فطرة الصبيان فان
اراد في فطرة كل صبي فممنوع وان اراد في فطرة اكثر مميز في الصبيان
فمسلم ولكن لا نسلم ان مميزي الصبيان لا علم لهم الا ضروري ليلزم
من علمهم بذلك ان يكون ضروريا كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون
عن علوم نظرية لا سيما القريبة التي لا تعارضها شبهة ويتحرض
والنظر العقلي فيها ويتمحض للعقل كاكثر مسائل الحساب واما المبالغة
بانه امر مركوز ايضا في فطرة البهائم بدليل انها تعلم ان صوت الخشبة
بدون الخشبة محال فمن اعجب ما يذكر ان البهائم تدرك قضايا
كلية ولوازمها ولقد قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة
لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك الالم عند سماع حسها
يتخيل من حسها الالم لمقارنة الوالم وعدم التمييز في الانفكاك
في خياله كما ان السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الالذاع عنده
لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز العقلي والله اعلم **قوله**
الثالثة احتياج الممكن الى المؤثر لامكانه لا لحدوثه اختلف النظار
في وجه افتقار الممكن الى المؤثر لامكانه لا لحدوثه فذهبت الفلاسفة
الى انه الامكان لا الحدوث وهو اختيار المصنف ونعني بامكان الشيء انه

لايمتنع وجوده وعدمه ومعنى حدوثه انه مسبوق بالعدم اى لم
يكن فكان وانما حملهم على ذلك اعتقادهم افتقار العقول والنفوس
الفلكية والهيولى الى المؤثر لامكانها مع قدمها وفسروا حدوثها
بصدورها عن الغير لكن لا انها لم تكن فكانت وصار اكثر المتكلمين
الى ان جهة الافتقار الى المؤثر الحدوث فان قيل الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن على حد سواء والعدم هو السابق اليه من
الازل فالحاجة من الغير انما يتحقق عند مرجح وجوده وخروجه من
العدم الى الوجود وذلك عين الحدوث وقال قوم جهة الافتقار
الامكان والحدوث معا ثم هؤلاء انقسموا فقال قوم كل واحد منهما
شطر المقتضى وذهب آخرون الى ان المقتضى الامكان شرط الحدوث
ولعله الاقرب فانا لو فرضنا عدم الامكان لثبت الوجوب والامتناع
ولزال الافتقار الى الغير ولو فرضنا الممكن مستمر العدم او الوجود
لا يستغنى عن المحصل فدل في الحالة هذه على ان جهة الافتقار ترجح
الممكن فان قيل موجب ما ذكرتموه يقتضي افتقار العدم في ترجحه
الى المؤثر والعدم لا يقبل التأثير قلنا والامر كذلك فانه متى قدر امر
ما معدوما مع صحة ان يكون موجودا في تلك الحال بدلا عن العدم فقد
ترجح احد طرفيه والترجيح له ليس من ذاته فهو من غيره وقد تبينا ان
العدم لا يمتنع ان يكون من اثر الارادة الازلية وقد ساعدت الحكماء
على افتقاره الى الغير وقالوا علة عدم الممكن علة لعدمه **قوله** في بيان
اسقاط الحدوث عن درجة الاعتبار البتة اى لا يعتبر علة ولا جزء علة
ولا شرطا لان الحدوث كيفية لذلك الوجود فهي متأخرة عن ذلك الوجود
بالرتبة والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن احتياج الاثر الى الموجد
المتأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزئها وعن شرطها فلو كان الحدوث

علة

علة لتلك الحاجة او جزءا لها او شرطا لها لزم تأخر الشيء عن
نفسه بمراتب وهو محال واورد على هذا انه مشترك الالزام
ومشترك الالزام لا يلزم وبيانه انكم ان لم تعتبروا الحدوث
فقد اعتبرتم الامكان والامكان صفة وصفة الشيء كيفية له بعين
ما ذكرتم وهي متأخرة عن وجوده وعلة افتقاره الى الموجد متقدمة
فلزمكم عين ما الزمتمونا وبيان ان مشترك الالزام لا يلزم انكم اذا
لزمكم فيما صرتم اليه ولم تتركوا مذهبكم لاجله دل ذلك على اعتقاد
بطلانه في نفسه فعذركم عنه يكون عذرا لنا هذا جواب جدلي
والجواب الحقيقي عما ذكره من الشبهة ان المغالطة حصلت عن قوله
الحقيقي عما ان الحدوث كيفية للوجود والمفهوم من اطلاق الكيفية
للشيء انها صفة تابعة لوجوده وقرر الوصفية بمجرد الحمل اللفظي
فانها مقولة عليه فانك تقول موجود حادث فتصفه بذلك كما
تقول موجود قديم فتصفه بذلك فاوهم ذلك ان الحدوث صفة تحله
كما تقول للجوهر ابيض او اسود وهذا باطل لان كون الشيء مقولا
عليه كذا اعم من كونه صفة عارضة قائمة به فانك تصف الشيء باوصافه
النفسية وهي متقدمة بالذات عليه فتقول السواد معنى ولون وتصف
الجوهر والعرض معا بالامكان وهو سابق بالذات على وجودهما فانك
تقول امكن فوجد ولا تقول وجد فامكن وكذلك تصف الشيء بالامور
الاضافية والسلوب وليست كيفيات له فانهم يصفون واجب
الوجود بذلك مع نفي الكيفية عنه ومعنى قولنا وجود حادث ان هذا
الموجود لم يكن فكان فعدم وجوده سابق على وجوده فلا يكون كيفية له
المسئلة السادسة الممكن اما ان يكون قائما بنفسه او قائما
بغيره والمعنى لقيامه بنفسه استغناؤه في وجوده عن محل يكون هو صفة

له ومعنى قيامه بغيره افتقاره الى ذلك **قوله** والقايم بنفسه اما
ان يكون متحيزا اولا ومعنى كونه متحيزا كونه جرما مانعا غيره ان
يحل بحيث هو فيكون شاغلا للجهات بحيث يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية انه هنا او هناك بجهة الاستقلال لا بالتبعية فانا
نشير الى السواد بانه هنا او هناك تبعا للاشارة الى محله وليس
بمتحيز **قوله** والمتحيز اما ان لا يكون قابلا للقسمة وهو الجوهر
الفرد او يكون قابلا للقسمة وهو الجسم اختلف النظار في تفسير
الجسم فقال قوم ان الجسم كل متحيز قابل للقسمة كما ذكره وهو اختيار
الغزالي فعلى هذا اذا ايتلف جوهران كان جسما واحدا وذهب الامام
الى ان الجسم هو المؤتلف فاذا ايتلف جوهران كانا جسمين اذ يصدق
على كل واحد منهما انه ايتلف مع الاخر وقال قوم يكفي ستة لحصول
العمق بوقوع جوهرين على احد طرفي السطح والخلاف لفظي وقالت
الفلاسفة الجسم هو المركب من مادة وصورة وتلك الصورة هي
الابعاد الثلاثة ولا ينتهي في قبول التجزية الى غاية والخلاف معهم معنوي
والهيولا سابقة على الصورة الجسمية وساير الصور ثم طرات الصور
عليها اختلفوا فيه والقايلون بالخلو عن الصورة هم القدماء
القايلون بصحة خلو الجواهر من جملة الاعراض وسياتي البحث في
ذلك **قوله** والقايم بالنفس الذي لا يكون متحيزا هو الجوهر الروحاني
قد اثبت الفلاسفة جواهر روحانية لا متحيزة ولا قايمة بمتحيز وقضوا
بان في جملة الممكنات الموجودات العقول والنفوس والارواح
البشرية وانها كذلك وساعدهم الغزالي وبعض الصوفية على ذلك في
النفوس البشرية خاصة فالجوهر في اصطلاح المتكلمين اخص من الجوهر
في اصطلاح الحكماء فان المتكلمين يخصونه بالمتحيز وهم يطلقونه عليه

وعلى المجرد فيقولون في تقسيم الممكنات انها تنقسم الى الجواهر
والاعراض فيتفقون في اللفظ وهم يختلفون في المعنى فانهم
يقسمون الموجودات الممكنة الى حال ومحل والى ما ليس بحال ولا
محل ويقسمون المحل الى ما لا يتقوم بما حل فيه والى ما يتقوم بما حل
فيه ويسمون المتقوم بما يحل فيه هيولا ومادة والمقوم له الحال فيه
صورة ويسمون غير المتقوم موضوعا والحال فيه عرضا فقالوا بناء
على هذا الاصطلاح كل موجود اما ان يكون في موضوع او لا والاول
العرض والثاني الجوهر ثم الجوهر الى خمسة الهيولا فانها ليست في محل
فيصدق عليها اسم الجوهر فانها موجودة لا في موضوع والصورة
ايضا جوهر فانها وان كانت في محل الا انها ليست بموضوع لانه
متقوم بما حل فيه فيصدق عليه اسم الجوهر ومجموع الجسم المركب
من الهيولا والصورة ايضا جوهر فانه موجود لا في موضوع وما ليس
بحال ولا محل يصدق ايضا عليه اسم الجوهر والصورة ايضا جوهر
فانه موجودة لا في موضوع وما ليس بحال ولا محل وهي الجواهر الروحانية
فانها موجودة لا في موضوع ثم اما ان تكون لها علاقة بالجسم في تدبيره
وتحريكه او لا فان كان لها علاقة فهي النفوس عندهم وان لم تكن
لها علاقة فهي العقول فمادة الجوهر في اصطلاحهم اعم من الجوهر في
اصطلاح المتكلمين والعرض عندهم اخص من وجه من العرض عند
المتكلمين فان ما سموه صورة وقضوا بانه جوهر فهو من جملة الاعراض
وهو عندهم اعم من وجه اخر فانهم يعدون من جملة الاعراض الاضافات
والمتكلمون يزعمون ان الاضافات لا توصف بالوجود والعرض عند
المتكلمين لا يطلقونه الا على موجود قايم بالمتحيز فتخرج منه الاحوال
وصفات الباري فانها وان وصف بها فلا يقال انها اعراض لما يشعر به

العرض من قلة البقاء **قوله** ومنهم من ابطله يعني الجوهر الروحاني **قوله**
فقالوا لو فرضناه موجودا كذلك لكان مساويا للباري تعالى تقرير
ذلك ان الباري سبحانه متقدس عن ذلك فلو تقدس ممكن عنه لكان
تقدسه اما ان يكون باعتبار ما تقدس به الباري تعالى او بغيره فان
كان الاول لزم الاشتراك في الاخص والاشتراك في الاخص يستلزم
الاشتراك في الاعم فيلزم تعدد الالهة وان تقدس باعتبار غير ما تقدس
به الباري تعالى لزم تعليل الحكم المتحد بعلتين مختلفتين وانه محال
ويلزم التركيب في ماهية واجب الوجود ايضا واعترض عليه بانا لا
نسلم ان اخص وصف الباري التقدس فانه راجع الى سلب والموجود
لا يتقوم بالسلب ولا نسلم انه معلول للاخص ايضا فان السلب لا
يصح ان يعلل فان قالوا انما نعني باقتضائه لذلك استلزامه للتقدس
ولا يمتنع استلزام الامر الثبوتي للامر السلبي قلنا انما يتم ذلك اذا ثبت
ان ذلك المستلزم غير ماهية الاله او اخصه ولا بد لهذا من دليل
ولم يحققوه **قوله** وهو ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يوجب
الاشتراك في الماهية لان كل ماهيتين بسيطتين لا بد وان يشتركا
في سلب ما عداهما عنهما هذا التضعيف ضعيف فان مجرد الاشتراك في امر
سلبي لا يمنع المساواة ولا كونه ثبوتيا يوجب المساواة بل الموجب للمساواة
الاشتراك في الاخص او في لازم الاخص ثبوتيا كان او نفيا وما ليس كذلك
فلا يوجب المساواة ثبوتا كان او نفيا وقد قسموا الحكماء الجوهر
بالمعنى الذي اصطلحوا عليه الى بسيط ومركب قالوا والبسيط ينقسم الى ما
هو جزء المركب والى ما ليس كذلك والجزء ينقسم الى حال في غيره وهو الصورة
والى محل وهو المادة وما ليس بجزء ينقسم الى المجرد عن المادة وعلائقها
وهو العقل والى ما ليس كذلك وهو النفس فان لها علاقة بالجسم

بالتدبير

بالتدبير والمركب ينقسم الى ما لا نفس له كالجماد والى ما له نفس وهو
ينقسم الى تام وغير تام والثاني الفلك والاول اما ان يكون له حس
او لا الثاني النبات والاول الحيوان والحيوان ينقسم الى ناطق كالانسان
وغير ناطق كالاعجم قالوا فالجوهر اذا جنس الاجناس لا اشتراك بعده
الا بالعرضيات كافتراق الاصناف والاشخاص كانقسام الانس الى
الذكر والانثى وزيد وعمرو وسيرد عليهم على هذا التقسيم على
مقتضى اصولهم اشكالات ثلاثة الاول ان الجوهر لو كان جنسا
لهذه الانواع لكان امتياز بعضها عن بعض بالفصول الذاتيات
والفصول مقومات فكل نوع مركبا من الجوهرية وما تميز به عن غيره
من الانواع فتكون كلها مركبة وقد زعمتم ان بعضها بسيط
الثاني ان انواع الجواهر جواهر وفصولها مقومات لها ومقوم
الجوهر جوهر فالفصول جواهر واذا كانت جواهر فقد شاركت
اجناسها في الجوهرية وامتازت بما صارت به فصولا ثم ما صارت
به فصولا يشاركها في الجوهرية ويمتاز والكلام في ذلك كالكلام
فيما قبله ويتسلسل الثالث ان فصول الجواهر اذا كانت جواهر فاما
ان تكون مساوية للانواع او اخص منها او اعم والاول باطل لان
مساوي النوع يكون احد الانواع الداخلة تحت الجنس المتحد واحد
النوعين لا يقوم الاخر والثاني باطل ايضا فان النوع لو كان
اخص من فصله لم يكن الفصل كافيا في فصله والثالث واضح البطلان
واجيب عن الاول بجواب اقناعي وهو ان المجرد نوعه في شخصه فيكون
منفصلا بذاته عن المركب وعن الثاني بمنع وجوب ان تكون فصول المركبات
كهي ولا يلزم ان تكون مقوم الشيء مساويا له في الجنسية وعن الثالث
باختيار انه مساو له في النوع ولا نسلم انه يلزم من انه مساو للنوع

والانسان والانس وقسيمه نوع الانواع لا اختلاف بعده الا بالعرضيات م

ان يكون نوعا لجنسه فانه غير مركب منه ومن الجنس فلا يقوم احد
النوعين المتساويين الآخر قالوا والجوهر المقول على هذه الانواع
ليس بمقول بالتشكيك لامتناع قبوله للاشد والاضعف الذي هو من
خاصية المشكك قالوا ولا يقبل التضاد لان من شرط التضاد اتحاد الموضوع
والجوهر لا في موضوع لا يقال فالصور عندهم تتعاقب على المادة ويمتنع
اجتماعها وهي عندهم جواهر فانهم يقولون وان كان الامر كذلك
الا انها ليست متضادة اذ ليس بينهما غاية الخلاف والبعد نعم المتحيزات
يقال انها متضادة على المحل لا بالذات كما يتضاد المثلان من المعاني
كالسوادين والبياضين على محل واحد وليس ذلك تضادا بالذات

قوله واما القايم بالغير فهو العرض فان كان قايما بالمتحيزات فهو
الاعراض الجسمانية وان كان قايما بالمفارقات فهو الاعراض الروحانية
اطلاقه ان القايم بالغير هو العرض يلزم ان تكون صفات الباري تعالى
اعراضا ولا يصح اطلاق العرض عليها فان لفظ العرض مشعر بقلة
البقاء ولذلك وصف الباري تعالى الدنيا به فقال تريدون عرض
الدنيا وصفات الباري تعالى ازلية باقية ويرد عليه ان ذلك يلزم
منه ان يكون الحال ايضا عرضا فانها قايمة بالغير والجواب عن السؤالين
ان مورد التقسيم الممكنات والموجودات فلا يدخلان في التقسيم و
بالجملة فالعرض عند المتكلمين هو الموجود القايم بالمتحيز فتقييده
بالموجود يخرج الحال وتقييده بالمتحيز يخرج صفات الباري تعالى
والمتكلمون لا يعتقدون وجود الممكنات المفارقات فلا ثبوت م
للقسم الثاني الذي ذكره عندهم وتقسيمه للجواهر والاعراض في هذا
الموضع ليس على اصل المتكلمين وانما هو على اصول الفلاسفة واطلاقه ذلك
يوهم ان هذا التقسيم متفق عليه وليس كذلك **المسئلة السابعة**

الاعراض

الاعراض اما ان تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة
او قبول القسمة او لا ذلك ولا هذا وقد علمت ان هذه القسمة
على راي الفلاسفة واما المتكلمون فانهم يقولون ان من
جملة الاعراض الحياة والموت ويزعمون ان الموت معنى موجود
وقال بعض المعتزلة انه عبارة عن انتقاض البنية وقاله
بعض الحكماء انه عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا وهذا
احتراز من الجماد فانه لا يوصف بالموت حقيقة واحتج المتكلمون
على ان الموت معنى وجودي بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة
والعدم لا يوصف بالخلق ويرد على هذه الحجة ان الخلق كما
يطلق ويراد به الاختراع قد يطلق ويراد به التقدير قال الله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين فان افعل لا تضاف الا
ما هي بعض له ولا مخترع الا الله فمعناه في الآية احسن المقدرين كما
قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
ويمكن ان يرد الموت الى خلق اعراض في المحل بقدر ما من يبوسة
وبرودة فيكون امرا ثبوتيا والمقصد ان الاعراض ينقسم عندهم الى ما
يشترط في الاتصاف به الحيوة كالعلم والارادة والقدرة واضدادها
والى ما لا يشترط في الاتصاف بها الحيوة كالاكوان والالوان والطعوم
والروايح هذا تقسيم المتكلمين وزادت المعتزلة عليهم باثبات اقسام
فقسموا العرض اولا الى ما يفتقر في وجوده الى المحل والى ما لا يفتقر
في وجوده وغير المفتقر عندهم كارادة الباري تعالى وكراهيته عند البصريين
والعلم بالمتجددات عند جهم ورده المتكلمون بان هذه المعاني لو استغنت
عن المحل لاستغنى كل معنى وذلك قلب لاجناسها ثم قسموا القايم
بغيره الى ما يقوم بمحل واحد والى ما يقوم بمحلين كالتاليف عند ابي هاشم

ورد ذلك المتكلمون بانه يودى الى انقسام ما لا ينقسم واذا ايتلف
جوهران قام بكل واحد منهما ايتلاف ثم قسموا القايم بمحلين واحد
الى ما يختص حكمه بمحله وهو ما لا يشترط فيه الحياة كالالوان والى
ما لا يختص حكمه بالجزء الذى قام به كالصفات التى تشترط فيها الحياة
فانه يقوم المعنى منها بجزء ويوجب الحكم للجملة ورد المتكلمون ذلك بانا
نجد من انفسنا القدرة على النطق مع العجز عن البطش والمشى ولم يعم
حكم القدرة ولا العجز وزادوا فقالوا قد يقوم بمنفصل عنه ويوجب الحكم
له كقولهم ان البارى تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جماد ولا يصح لان نسبته
لكل ما لم يقم به نسبة واحدة فليس عود حكمه اليه اولى من غيره ثم قسموا
الاعراض الى ما يصح بقاؤه كالالوان والعلوم والقدر والى ما لا يصح
بقاؤه كالحركات والاصوات والارادات عند بعضهم وجمهور المتكلمين
يزعمون انها لا تقبل البقا وتردد القاضى فيها وسيأتى مستند الفريقين
ان شاء الله تعالى عدنا الى تقسيم الحكماء على ما ذكره فنقول ذهب بعض
الاوايل الى ان جنس الاجناس واحد وهو الموجود ورد عليه بان شرط
الجنس ان يكون عمومه بالتواطى والموجود مقول بالتشكيك فلا يكون جنسا
وشرطه ان يكون داخلا فيما قيل عليه بحيث يتوقف فهمه على فهمه قالوا ولا
يمتنع فهم ما تحت الوجود من الحقايق بدون فهمه فلا يكون جنسا وقال
بعضهم الاجناس العالية اثنان الجوهر والعرض قالوا لان كل موجود اما فى
موضع او لا فى موضع والاول العرض والثانى الجوهر وهذه قسمة حاصرة
فقال بعضهم الاجناس اربعة الجوهر والمضاف والكم والكيف قالوا لان الموجود
اما ان لا يكون قابلا للقسمة او النسبة او يكون كذلك والاول اما ان يكون
له موضع اولا والاول الكيف والثانى الجوهر واما الثانى من اصل التقسيم
فقابل القسمة هو الكم وقابل النسبة هو المضاف وادرجوا تحت المضاف

الاين

الاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وتقسيم المص
يشير الى هذا المذهب وصار من ينسب الى التحصيل منهم كارسطو
واتباعه الى ان المقولات عشر مقولة الجوهر وتسع من الاعراض
وهى الاين والمتى والنسبة المكررة والوضع والملك وان يفعل وان
ينفعل والكم والكيف وسياتى تفسير مرادهم بذلك ان شاء الله تعالى وليس لهم
على الحصر دليل سوى الاستقراء وهم منازعون فى عد بعضها من الاعراض
كما سياتى فى موضعه ان شاء الله تعالى قوله اما القسم الاول وهو الاعراض النسبية
فهى انواع الاول حصول الشئ فى مكانه وهو المسمى بالكون والكون يطلق على
الوجود ولا يخص العرض ويطلق على ما يخصص الجوهر بمكان او تقدير مكان
والكون بهذا التفسير هو المراد هنا والحكماء يعبرون عنه بالاين لانه يذكر
فى جواب القايل اين كذا فيقال حقيقة على المحل المساوى لمقداره وبالمجاز
على ما هو اوسع منه فيقال الماء فى الكوز اذا ملاه حقيقة وزيد فى البيت
او فى البلد وفى الارض مجازا قوله ثم ان الحصول الاول فى الحيز الثانى هو الحركة
والحصول الثانى فى الحيز هو السكون وحصول الجوهرين بحيث يمكن ان
يتخللهما ثالث هو الافتراق وحصولهما فى حيزين بحيث ان يتخللهما ثالث يمكن م
هو الافتراق وحصولهما فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع
اعترض عليه بان ما ذكره غاية الحركة والسكون لا نفس الحركة والسكون
وقال فى غير هذا الكتاب الحركة حصول الجوهر فى حيز بعد ان كان فى حيز
آخر واورد عليه انه يلزم عليه ان الجوهر اذا وجد فى حيز ثم انتقل الى غيره
واقام فى الثانى ازمنة متوالية فانه يصدق عليه انه حصل فيه بعد حصوله
فى حيز آخر مع انه ساكن قبل واصلاحه ان يقول حصول الجوهر فى حيز
عقب حصوله فى حيز آخر قال والسكون حصوله فى الحيز الواحد اكثر من
زمان واحد تفسير السكون بهذا اقرب الى استعمال اللفظ فى العرف ويلزم

عليه ان الجوهر في اول حدوثه لا يكون متحركا ولا ساكنا وقد ذهب الى
ذلك غيره من المتكلمين واكثرهم يفسرون السكون بمجرد الحصول في
الحيز وهو عندهم امر ثبوتي فانه محسوس والعدم لا يحس وقال بعض
الفلاسفة السكون عدم الحركة عما شانه ان يكون متحركا فجعلوا تقابل
الحركة والسكون من تقابل العدم والملكة وقال بعضهم السكون كونان
متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين وهو عين
ما اراد الفخر في هذا الكتاب فعلى هذا تكون قسمة الجوهر الى متحركة وساكنة
مانعة الجمع دون الخلو فان الجوهر في اول حدوثه بهذا التفسير لا يكون
لا ساكنا ولا متحركا وقد يطلق الفلاسفة اسم الحركة على ما هو اعم من النقلة
في الاين فنقول انها عبارة عن انتقال الشيء عن حالة بالفعل الى حالة
له بالقوة فيدخل فيه معقول بالنسبة الى الله تعالى مع استحالة وصفه
بالتحيز ثم لو سلم ذلك في الجوهر فشرط قيام الكون بالجوهر كونه متحيزا
والتحيز صفة نفسية له عند المتكلمين او تابعة له عند المعتزلة وهو كونه
شاغلا لجهة ما والعلل بالكون اختصاصه بالمحل المعين وهو عارض
عليه فما هو شرط لقيام الكون به غير ما هو اثر له والله اعلم قوله والثاني
حصول الشيء في الزمان وهو المتى سموه متى لوقوعه في جوابه قالوا وهو
عبارة عن حالة العرض للشيء بسبب النسبة الى الزمان بحصوله فيه او في
طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني آن من الانات ومع
ذلك يصح ان يسئل عنها بمتى والفرق عندهم بين الآن والزمان ان الزمان
يقبل التجزية والآن لا يقبلها وليس بمقدار ونسبته الى الزمان نسبة
النقطة الى الخط وكما ان الاين ينقسم الى حقيقي والى غير حقيقي والمتى
ينقسم الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا
يفضل عنه كقولك كسوف الشمس في ساعة كذا او يفضل عنها وهو غير حقيقي

ككسوفها في يوم كذا او شهر كذا او سنة كذا والفرق بين الزمان
الحقيقي والمكان الحقيقي ان المكان الواحد لا يمكن ان ينسب اليه
اشياء كثيرة يكون مكانا لكل واحد منها على سبيل المطابقة في
آن واحد بخلاف الآن الواحد قوله الثالث النسبة المتكررة كالابوة
والبنوة والفوقية والتحتية وهي الاضافة وزعموا ان الاضافة
حالة تعرض للشيء بسبب كون غيره في مقابلته ولا تعقل الا
بالقياس الى ذلك الغير كالمثلية وكالتماثل والاختلاف وقوله
المتكررة هذا اختيار المحصلين وزعم بعضهم انها معنى واحد
فنقول ان معنى الابوة والبنوة التولد مثلا وهو معنى واحد وهذا
لا يصح لان اضافة الاب الى الابن بجهة غير جهة اضافة الابن اليه
وايضا فانها واقعة بين العلة والمعلول والدليل والمدلول و
يمتنع فيها الاتحاد ولا بد في التماثل من التساوي في الصفات المعتبرة
في التماثل بمعنى انه يثبت لكل واحد منهما من صفات المعاني النفسية ما
يساوي ما ثبت للآخر والامن المعلوم امتناع ثبوت معنى واحد
لمحلين وهي ايضا واقعة بين الاصغر والاكبر ويمتنع الاتحاد ثم
الاضافة قد تعرض للمقولات كلها فان عرضت للجوهر حصل فيه
الاب والابن مثلا وان عرضت للاين حصل فيه الاعلا والاسفل
مثلا وان عرضت للمتى حصل فيه الاقدم والاحدث وان عرضت للاضافة
حصل فيها الاقرب والابعد وان عرضت في ان يفعل حصل فيها الاشد
تقطيعا وتسخينا وان حصلت في الملك حصل فيها الاكسى والاعرى
اي المستوي بعضه وان عرضت في الوضع حصل فيها الاشد انحناء و
الاشد انتصابا وان عرضت في الكم المتصل حصل فيه الاصغر والاكبر
وفي المنفصل حصل فيه الاقل والاكثر وان عرضت للكيف حصل فيه

الاحر والابرد **قوله** الرابع تأثير الشئ فى غيره وهو الفعل
الخامس اتصاف الشئ بتأثير عن غيره وهو الانفعال **واعلم**
ان هاتين المقولتين بعيد عنهما بما ذكر من الفعل والانفعال
وبان يفعل وبان ينفعل كالقطع والتقطع حال وقوعهما فان
التأثير هو التغير والتنقل والاستحالة اما الاثر القار من
السخونة والبرودة عقيب التسخين والتبريد فليس من هذه
المقولة بل من مقولة الكيف **قوله** السادس كون الشئ محاطا بشئ
بحيث ينتقل بانتقال المحاط به كالتقمص والتختم وهو الملك وهذه
المقولة لا تتحقق الا بشرطين الاول الاحاطة اما بكل الشئ
كحال المنيرة عند اجابها وهو ذاتى او احاطته بغيره ببعضه
وهو عرضى كحال الانسان عند تقمصه وتختمه وكون الفرس
مسرجا وملجما الشرط الثانى ان ينتقل بانتقاله ولا يحيط به كما
لو وضع القميص على راسه او كان محيطا هو ولا ينتقل بانتقاله
كالحال فى الخيمة فليس بملك وقد يعبرون عن هذا الجنس ايضا
بالجدة والوجدان ويرجع الى القدرة ايضا قال تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم **قوله** السابع الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم
بسبب حصول النسبة بين اجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك
الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها كالقيام والقعود وهو الوضع يعنى
النسبة الحاصلة بين اجزائه من الموازات والمحاذات والانحراف و
البعد والقرب كما مثل بالقيام والقعود فان قدر ما بين المسافتين
من التحريك يختلف فى الحالتين **قوله** ومنهم من قال ان هذه النسب
لا وجود لها فى الاعيان والا لكان اتصاف محالها بها نسبة اخرى مغايرة
لها ويتسلسل **واعلم** ان المتكلمين انكروا كون الاضافات امورا وجودية

وزعموا

وزعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها مثل الكلية
والجزئية واحتجوا على ذلك بوجوه الاول لو كانت موجودة
لكانت فى محل لامتناع قيامها بنفسها وكونها فى المحل اضافة
بينها وبين المحل والكلام فى تلك الاضافات كما فى الاولى ويتسلسل
الثانى انها مقولة على المتقدم والمتاخر ويمتنع قيام الامر الوجودى
بالعدم الثالث وهو الزامى ان الفلاسفة سلموا ان البارى سبحانه
موصوف بكثير من الاضافات مع انهم لا يجوزون وصفه بالمعانى
الوجودية وقولهم ان النسبة نقيض اللانسبة المحمول على الممتنع
فالنسبة وجودية مندفع بانها اعتبارات ذهنية لا وجودية
ولا عدمية وما احتج به عليهم انها عارضة للاعراض فيلزم قيام
العرض بالعرض وليس بالقوى فانهم يلتزمون قيام المعنى بالمعنى
ويقولون كلاهما قايم بالجسم وقد تقدم ان المتكلم لا يقول ان
الكون فى المكان مجرد نسبة بل معنى وجودى ذو نسبة وقد تدعى
الفلاسفة ايضا ذلك فيه وفى غيره ثم ان من مرايى المعتزلة اعنى
بوجود هذه الاعراض والتزم ما التزمه المتكلمون من التسلسل
فى هذه الاعراض على وجه يكون بعضها قايما ببعض ولا يخفى فساده
فان كل معدود موجود اما ان يكون اقل منها او لا والاول باطل والا
لكان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وان كان اقل فهو متناه لانه
دون الغاية والاكثر يزيد عليه بعدد متناه وما زاد على المتناه
متناه فهو متناه ولا يلزمنا عليه تضعيف مراتب الاعداد فان الاحاد
والعشرات والمئين والالاف تضعف فى كل رتبة الى ما لا نهاية وقد
دخلها الاكثر والاقل ولا يلزم ايضا متعلقات الصفات من العلم
والارادة والقدرة فان متعلقات العلم اكثر من متعلقات الارادة

ومتعلقات الارادة اكثر من متعلقات القدرة لانا نقول
تلك الامور اعتبارات ذهنية ولا مانع من اعتبارات لا نهاية لها
وما ادعاه امور محققة موجودة فهي في الاستحالة نظير ما
نسلمه من استحالة وجود جسم لا نهاية له مكانا **قوله** القسم الثاني
من الاعراض وهي الاعراض الموجبة لقبول القسمة وهي اما ان تكون
بحيث لا يحصل بين الاجزاء حد مشترك وهو العدد واما ان يحصل
وهو المقدار وهو اما ان يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط
او في الجهتين وهو السطح او في الثلاث وهو الجسم الكم عبارة عما
يقبل التقدير لذاته وينقسم الى متصل وهو ما يكون بين اجزائه
حد مشترك اي يتلاقى عنده ويتصل باعتباره كالنقطة الواقعة
بين نقطتين كالخط والآن بين الماضي والمستقبل والى منفصل
وهو ما لا يكون بين اجزائه مشترك كالعدد والمتصل ينقسم الى قار
كالخط والسطح التعليمي والمراد بالتعليمي اخذ مجرد الطول والعرض والعمق
بدون مادة وغير القار كالزمان **قوله** القسم الثالث وهو العرض الذي
لا يوجب القسمة ولا النسبة هذا هو المعبر عنه بالكيف قالوا وهو كل هيئة
قارة لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج عنها ولا قسمة ولا نسبة
بين اجزائها واجزاء حاملها وبهذه القيود خرجت عن باقي المقولات حاملها
فقولهم هيئة يخرج الجوهر وقولهم قارة يخرج المتى وان يفعل وان
ينفعل وقولهم لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج يخرج الاضافة والاين
والملك وقولهم ولا قسمة يخرج الكم وقولهم ولا نسبة بين اجزائها
واجزاء حاملها يخرج الوضع قالوا وهي على اربعة اقسام اولها
كيفيات الكميات كالزوجية والفردية والاستقامة والانحناء والطول
والعرض والتسطيح والتخطيط والتجسيم والتقعير والتحديب وثانيها

ما يوجب

ما يوجب استعدادا سريع الانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة كاللين
الموجب للانقسام بسهولة وليس امرا عدميا كما ظن بل هو امر
وجودي الا انه لما لم يكن له اسم محصل نجيز عنه بسلب مقابله
وثالثها الهيئات القارة في النفوس وهي اما سريعة الزوال
او عسيرة الزوال فالاول الملكات كملكة العلم والكتابة وليست
عبارة عن احضار الانسان لمعلوماته بل ان يكون له قدرة على احضار
علومه من غير كلفة وكذلك ملكة الكتابة وسائر الصناعات
والثانية تسمى احوالا كمرض المريض وصحته ولا اختلاف بين هذين
القسمين بالعرض لا بالذات كما ظن لان هذه الهيئات ان قويت
سميت ملكات وان وهنت سميت احوالا ورابعها كيفيات
المحسوسات وهي اما راسخة بمعنى انها خليقة او غير راسخة فالاول
كحرارة النار وحلاوة العسل والثانية اما سريعة الزوال وتسمى
انفعالية لانفعال موضوعاتها بها كحمرة الخجل وصفرة الوجل وبطيئة
الزوال كملوحة الماء وهي ايضا انفعالية بوجه آخر وهو انفعال
الحواس فهذه اربعة انواع وجه الحصر ان الهيئات المرسومة اما ان
تكون مختصة بالمقدار او لا الاول كيفيات الكميات والثاني اما ان
يتعلق بها الادراكات او ليس الاول المحسوسات والثانية اما ان توجب
كما لا او لا فالاول الملكات والثاني المعدات **قوله** الاول اما ان تكون
مشروطا بالحياة او لا اما الاول وهو المشروط بالحياة فهو اما الادراك
واما التحريك اما الادراك فهو اما ادراك الجزئيات وهو الحواس
الخمس وهذا واضح والقاضي يعد ادراك الوجدانيات حاسة باطنة
سادسة **قوله** واما ادراك الكليات وهو العلوم والظنون والجهالات
تخصيصه هذا بالكليات يوهم ان ما يكون مدركا بالفعل بغير واسطة او بواسطة

يجب ان يكون كليا وليس الامر كذلك بل الامر ينطوى على ادراك
الجزئيات والكليات وهذا انما يصح على قول من يقول ان
المعقولات محلها النفس المجردة وانها لا يقوم بها العلم الجزئى
لان العلم الجزئى عبارة عن انطباع صورة المعلوم والجزئى مركب و
المجرد لا يقبل انطباع الصور وانها منقسمة ولا يقبل بها ما يقبل
القسمة فمن ثم زعموا ان البارى تعالى عن قولهم لا يوصف بعلم الجزئيات
وان العلم المنسوب اليه تعالى كلى اما الاشعرية فيعتقدون قيام العلم
الجزئى والكلى بجزء من القلب ومذهب المحققين منهم ان النفس عبارة
عن جسم لطيف يحتوى عليه البدن والبارى تعالى عندهم عالم بالجزئيات
التى لا تتناهى **قوله** فيدخل فيه النظر يعنى فى العرض المشترط بالحياة و
ظاهر كلامه دخوله فى ادراك الكليات وهو بعيد فانا حققنا ان النظر
هو الفكر والتامل وهو طريق الادراك لا نفس الادراك **قوله** واما
التحريك فيعنى بالتحريك التأثير الاختيارى **قوله** وهو انما يتم بالقدرة
والارادة يحتاج ان يقول فى الشعور بالاثر فان القصد الى الشئ مع
عدم الشعور به محال والشعور فى حقنا كاف فى تصور القصد سواء
كان عن علم او عقد او ظن وفى حق البارى تعالى لا بد وان يكون عالما
بما يقصده لاستحالة اتصافه بالظن والعقد لاحتمال عدم المطابقة
فى ذلك فيكون جهلا وهو نقص يستحيل على البارى سبحانه وتعالى **قوله**
والنفرة والشهوة هذا الشرط وهو الداعى انما يحتاج اليه فى افعالنا
عادة والا فقد ترتفع الافعال منسوبة الى فاعليها مع فقد الداعى
للارادة دون كافعال الساهى والمجنون والغائب وفعل البارى تعالى
لا يتوقف على الداعى بل الارادة على وفق العلم كافية فى تخصيص اثر القدرة
وهو غير داخل فى هذا التقسيم فان تقسيمه فى الاعراض وصفاته تعالى

ليست باعراض **قوله** واما العرض الذى لا يكون مشروطا بالحياة
فهى الاعراض المحسوسة باحدى الحواس ما ذكر للتمثيل لا للحصر
فان اجناس الاعراض لم يقم دليل على انحصارها لنا فى اصناف معينة
ولا انحصار انواع كل جنس منها الا ما يتردد بين النفى والاثبات كالالوان
بل ما يعدونه من ذلك فطريقه الاستقراء **قوله** اما المحسوسة بالقوة
السامعة فالاصوات وكيفياتها **قوله** والحروف يعنى لانها مركبة
من تقطيع الاصوات **قوله** واما المحسوس بالقوة الباصرة فالاضواء
والالوان يعنى وما اشبه ذلك **قوله** واما المحسوس بالقوة
الشامة فالطيب والنتن واما المحسوس بالقوة الذائقة فهى
الطعوم التسعة هذه الاستقراء ايضا **قوله** وهى المرارة والحرافة
والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض
والتفاهة واما المحسوس بالقوة اللامسة والبرودة و — فالحرارة م
الرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين جميع
ما ذكره ان اراد به التمثيل فواضح وان زعم ان كل حاسة لا تتعلق
الا بما ذكر فلا دليل له على ذلك وقد علمت ان الاشعرية تدعى صحة
تعلق ادراك الرؤية بكل موجود وربما يزعم بعضهم صحة تعلق
الرؤية بكل موجود وربما يزعم بعضهم صحة تعلق الادراكات بكل
موجود وفيه بعد يجر الى سفسطة الى ما هو اشنع من ذلك **قوله**
فهذه جملة اقسام الممكنات يعنى بناء على ما زعم من انحصار اجناس الاعراض
فى التسع المقولات ولم يقم دليل على ذلك والله اعلم **تتمة** فى ذكر امور
اختلف النظار فى انها من قبيل المعانى اولا فمن ذلك الحدوث زعمت
الكرامية انها صفة ولا يصح لانه لو كان صفة لكان حادثا ويلزم
التسلسل ونظيره قول عبد الله بن سعيد ان القدم صفة ولا يصح

لانها تكون قديمة ويتسلسل واختلفوا في الوحدة فذهب المتكلمون
الى انها سلب الكثرة وهو عدم قبول القسمة خلافا للحكماء واحتج
المتكلمون بانها لو كانت صفة زايدة على ماهية الشيء الذي قيل
عليه واحد لزم ان يكون وحدة الوحدة زايدة عليها وقال الحكماء
الوحدة ليست لها صفة وراء كونها وحدة فلا يتسلسل ومن ذلك
الظلمة والصحيح انها موجودة لانها محسوسة خلافا للحكماء والمعتزلة
والمجوس ومن ذلك البرودة قيل هي عدم الحرارة ولا يصح فانها
محسوسة فيكون معنى وجوديا ومن ذلك الرطوبة قالت الفلاسفة
انها عبارة عن عدم الممانعة والصحيح انها معنى وجودي لانها
راجعة الى سهولة الالتصاق ومن ذلك الثقل وهو امر زايد على
الحركة لان الثقيل اذا سكن في الجو يحس ثقله والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء يحس بخفته مع عدم حركتها ومن ذلك هي اللين
قيل هو عبارة عن عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا ومن ذلك
الملاسة وهي عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة
عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض ومن ذلك الصلابة وهي
عند المتكلمين ترجع الى كثرة التاليف والتراص والفلاسفة هم
ينكرون الجوهر الفرد فترجع عندهم الى استعداد طبيعي **قوله** المسئلة
الثامنة القول بالجوهر الفرد هي تحرير محل النزاع انا لا نشك
ان الاجسام المحسوسة البسيطة قابلة للانقسامات فتلك الانقسامات
الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فاما
ان تكون متناهية او لا فهذه اربعة اقسام لا مزيد عليها في العقل الاول
انها مركبة من اجزاء متناهية بالفعل وهذا قول جمهور المتكلمين الثاني
انها مركبة من اجزاء لا تتناهى بالفعل وهو قول النظام من المعتزلة الثالث

ان كل جسم واحد في نفسه كما هو واحد في الحس الا انه قابل
لان ينقسم فيكون اثنين وكذلك كل واحد من الاثنين ولا يقف
القبول الى غاية وهذا هو قول جمهور الفلاسفة الرابع انه واحد
في نفسه وهو قابل لانقسامات متناهية قال الفخر وهذا قول
مردود ولم يعزه لقايل ونقل عنه عن افلاطون ان الجسم
ينتهي بالتجزية الى محقق فيكون هيولا **قوله** والدليل عليه ان الحركة
والزمان كل واحد منها مركب من اجزاء متعاقبة كل واحد منها لا يقبل
القسمة بحسب الزمان لانه لا يجتمع فيه جزآن في الوجود قال فوجب
ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزا بيان المقام الاول في الحركة
وهو انه لا بد وان يحصل في الحال من الحركة شيء والا امتنع ان يصير
ماضيا ومستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في الحال وقد
فات والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولم يحضر فلو لم يكن
شيء منه حاصلا في الحال لامتنع كونه ماضيا مستقبلا فيلزم نفي
الحركة اصلا وهو محال ثم نقول الذي وجد منها في الحال غير منقسم
انقساما بحيث يكون احد نصفيه قبل الاخر والا لم يكن كل الحاضر
حاضرا هذا خلف واذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا
يقبل القسمة يحصل بعده جزء اخر لا يقبل القسمة وكذلك الثالث و
الرابع فثبت ان الحركة مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة
التي يكون احد جزئيها سابقا على الاخر واما بيان ان الامر كذلك
في الزمان فلان الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل
القسمة والا لم يكن حاضرا واذا عدم يكون عدمه دفعة ايضا فان
العدم متصل بآن الوجود وكذلك القول في الثاني والثالث فان الزمان
مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة واذا ثبت هذ

فنقول القدر الذي يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذي لا يتجزأ من
الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يكون منقسماً لانه ان كان منقسماً
كانت الحركة التي نصفها سابقة على الحركة من نصفها الى اخرها
فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسماً وذلك الآن من الزمان منقسم
وهو محال وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد قرر الفخر هذه الحجة
في الاربعين بحجتين الاولى من ان وجود حركة لا تتجزأ تستلزم وجود
متحيز لا يتجزأ وهذه برهانية فان الحركة موجودة الثانية وجود
جزء من الزمان لا يتجزأ يستلزم ذلك وهذه جدلية على اعتقاد الخصم
ان للزمان وجودا والمتكلم يرى الزمان اعتباريا وحاصل الامرين الحركة
والزمان يوصف كل واحد منهما بالوجود وهما من الكمات السيالة التي
لا استقرار لوجود شيء منها بل متى وجد شيء منها استعقبه عدم
واذا كان كذلك وحكم لوجود شيء منها فلابد وان يحصل منه جزء
في الحال لانه ان لم يوجد منه شيء في الحال مع ان الماضي والمستقبل
لا وجود لهما لم يكن شيء منهما موجودا البتة وقد فرضناهما موجودين
هذا خلف ثم الجزء الحاضر منها يجب ان لا يقبل القسمة والا لكان
حال كون النصف الاول ماضياً وحينئذ لا يكون الحاضر حاضراً
بل الحاضر بعضه ثم يعود التقسيم في هذا البعض وبعض لبعض و
يتسلسل والتسلسل محال فوجب ان يكون الجزء الحاضر منها لا يقبل
القسمة بحسب الزمان واذا كان كذلك فنقول الحركة تستلزم تفريغ
المساحة واشتغالا لمثلها فذلك القدر من المساحة الذي شغله
المتحيز حال حصول الحركة التي لا تقبل القسمة في الآن الذي لا يقبل
القسمة يجب ان لا يكون قابلا للقسمة والا لكان الحصول في بعض المحل
الاول وقبل الحصول في بعضه الآخر فيكون حصول ذلك الاشتغال

ببعض

ببعض تلك الحركة في بعض ذلك الزمان فيجب انقسام الحركة والآن
اللذين لا يقبلان القسمة هذا خلف فوجب ان يكون ذلك الجزء
من المكان الذي وقعت فيه الحركة لا يتجزأ وهو المطلوب برهان
ثاني لمثبتي الحيز قالوا ان كانت النقطة موجودة مشارا اليها
لا تقبل القسمة فيلزم وجود الجزء الفرد والاول حق والثاني حق
الدليل على انها موجودة انا نحكم بان الخط متناه بالفعل والنقطة
نهايته فتكون موجودة بالفعل فان قيل نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه و م
انقطاعه عبارة عن انه نفي وعدم وما نفي لا يكون امراً وجودياً
قلنا نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا انما يتماسان بطرفيهما
فان تماس الجسمين يكون بسطحيهما وتماس السطحين يكون
بخطين وتماس الخطين يكون بنقطتين فلم تكن النقطة موجودة
وان لم يكن تماس الاجسام موجودا وايضاً فانا اذا فرضنا خطاً
قائماً على خط ثم ان الخط القائم تحرك من احد الطرفين الى الطرف
الآخر فان الخط المتحرك عليه صار بجميع اجزائه المفروضة ممسوساً لطرف
الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة وممسوس النقطة نقطة فوجب
ان تكون موجودة واما النقطة يشار اليها فلانا يمكننا ان نشير
الى طرف الخط واما انها لا تنقسم فلوجهين الاول انها لو انقسمت
لافترض فيها جزءان وحينئذ يكون طرف الخط هو الجزء الثاني فقط
فلا يكون الطرف طرفا الثاني انا اذا فرضنا وضع كرة حقيقية على سطح
فالمماسة بينهما اما ان تكون بمنقسم او غير منقسم والاول محال والا لكان
ذلك الموضع من الكرة منطبقا على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم
فاذا دحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون منقسما
وموضع المماسة الثاني لا شك انه متصل بموضع المماسة الاولى فان

كان ذلك الاتصال على استقامة كانت الكرة سطحا مستويا هذا
خلف وان لم يكن على الاستقامة بل على زاوية صارت الكرة مضلعا
هذا خلف فثبت ان النقطة موجودة مشارا اليها لا تقبل القسمة
فنقول هذه النقطة المشار اليها بالحس اما ان تكون جوهرا او عرضا
فان كانت جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا لزم ان تقوم بمحل غير منقسم
والا لزم انقسام ما لا ينقسم **قوله** احتجوا بان قالوا وضعنا جوهرا
بين جوهرين فالوجه من المتوسط الذى يلاقى به اليمنى غير الوجه الذى
يلاقى به اليسار فيكون منقسما تقريره انه لو لم يلاقه لغيره لكان ملاقيا
له لغير ما لاقاه الثانى فيكون كل واحد من الطرفين ملاقيا لكلية
الاوسط وذلك مداخلة لا ملاقات **قوله** والجواب لم لا يجوز
ان يقال الذات واحدة والوجهان عرضان قايمان به وهذا قول
نفاة الجوهر الفرد فانهم قالوا الجسم انما يلاقى جسما اخر بسطحه ثم
قالوا سطحه عرض قايم به فكذلك ههنا هذا جواب جدلى الزامى على ما يقول
الخصم والجواب الحقيقى على رأى المتكلمين ان الجوهر الفرد عندهم
يجوز ان يماس ستة جواهر ولا يقتضى ذلك تعددا فى الفرد عندهم
ذاته وانقساما فانها ترجع الى نسب واضافات فالواحد لا يتكثر
بكثرة النسب كما ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
والنقطة فى وسط الدائرة لا جزء لها وهى تقابل جميع اجزاء المحيط
وللمتكلمين براهين عديدة على مذهبهم وللخصوم اشكالات مذكورة
فى المطولات والله اعلم بغيبه **قوله المسئلة التاسعة** حصول الجوهر
فى الحيز صفة زايدة قايمة بالجوهر والدليل عليه ان الواحد منا يقدر
على تحصيل الجواهر فى الحيز وغير قادر على تحصيل ذات الجوهر فـ
المقدور غير ما هو مقدور ولانه اذا انتقل الجوهر من ذلك الحيز الى

حيز اخر

حيز اخر محصوله فى الحيز الاول غير باق وذاته باقية وغير
الباقى غير ما هو باق ولان ذات الجوهر ذات قايمة بالنفس
وحصولها فى الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز فوجب القول
بتغايرهما ما ذكره من الادلة الثلاثة صحيح وهى دالة على ان
حصول الجوهر فى الحيز الخاص زايد على ماهيته ومحل الخلاف
بين النظار غير هذا وهو ان تحيز الجوهر الذى لا يتصور خلوه
عنه وان خلا عن المحل المعين وهو كونه بحال يمنع غيره ان يحل
بحيث هو هل هو زايد على ذاته ام لا فمن نفى الاحوال من
اصحابنا يزعم انه وجه واعتبار فى ذات الجوهر ومن يثبت الاحوال
من اصحابنا يزعم انه حال نفسية والمعتزلة تتوهم صفة النفس
بما يثبت للشئ وجودا وعدما بناء على اثبات شيئية المعدوم فقضوا
بان التحيز صفة تابعة للحدوث زايدة على ماهيته وليس صفة
نفسية وهذا محل النزاع والادلة الثلاثة على هذا التقدير خارجة
عن هذا المطلوب واذا بطلت شيئية المعدوم بطل ما تخيله المعتزلة
من ان التحيز تابع للحدوث فان ذلك تفريع منهم على اصل تحقق بطلانه
قوله المسئلة العاشرة الحق عندنا ان الاعراض يجوز عليها
البقاء صحة بقاء جملة الاعراض لم يصر اليها احد من المخالفين هم
للاشعرية فانهم ساعدوهم على ان الحركة لا تبقى وكذلك الاصوات وترددوا
فى الارادات وقد قرر فى مسئلة اثبات الجوهر الفرد ان الحركة من الموجودات
السيالة **قوله** بدليل انه كان ممكن الوجود فى الزمن الاول فلو انتقل
الى الامتناع الذاتى فى الزمن الثانى لجاز ان ينتقل الشئ من العدم الى
الوجوب الذاتى وذلك يلزم منه نفى احتياج المحدث الى المؤثر وهو محال
الاعتراض عليه ان الانتقال من الامكان الى الامتناع الذاتى مسلم انه

محال ونحن لا ندعيه وانما نقول هذا الممكن لذاته امتنع لغيره
ولم يذكر دليلا على محل النزاع وكان ينبغي ان يقول لو امتنع
فاما ان يمتنع لذاته او لغيره ويتحقق انتفاء الامرين وحينئذ يصح
ما اختاره ثم ما ذكره ينتقض بما سلمه وسلموه من امتناع بقاء
الحركة والزمان عند من يدعيه امرا وجوديا وقد اعتمد على ذلك
في اثبات الجوهر الفرد وقد كان قدماء الاشعرية يعتقدون ان
القضاء بالبقاء من احكام المعاني فيقولون ان الباقي باق ببقاء وان الجواهر
انما يصح بقاؤها لقيام البقاء بها فقالوا لو بقيت لكان عدمها جائزا
والجائز متى ترجح احتاج الى مؤثر ويمتنع انتفاؤها لعدم الى المؤثر
ثم امتنع بقاؤها وقرروا ذلك فقالوا لانها ان عدمت فاما ان تنعدم
بضد والتنافي بين الضدين على حد سواء فليس اعدام الطاري للحاصل
باولى من منع الحاصل للطاري ولانه لا يوجد الا اذا قام بمحله وقيامه
بمحله مشروط بانتفائه فلو عدم به لدار هذا ما اعتمد المتكلمون في
الرد على المعتزلة في دعواهم انها تبقى وانعدامها بضدها والاعتراض
على الوجه الاول ان يقال لا مانع ان يترجح نسبة الاعدام الى
الطاري بان الله تعالى اراد ايجاد الوصف الطاري ووجوده لا يجامع
وجود الحاصل فينفيه وما ذكره من الدور في الوجه الثاني دور معي
والدور المعي ليس بمحال وهذا على اصل الثاني المتكلم الزم فانه
يقول ان دلالته على حصول الجوهر في الحيز الخاص زايد على
ماهيته ومحل الخلاف بين القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وزمن
عدم السواد هو بعينه زمن قيام البياض ولم يلزم منه محال ولا خلو
عن العرض قالوا ولا جايز ان ينعدم بالفاعل المختار لان الفاعل
لا بد له من فعل والعدم لا شيء ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئا ومنع

القاضي

القاضي ذلك وتردد في صحة اضافة الاعدام الى الفاعل والزم
صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان موصوله العدم لا يختلف
وفرق بان السابق مستمر والمستمر يستغني عن المرجح واللاحق
طاري ومقتضاه ترجح طرف الممكن وترجح الممكن لا يستغني عن
المؤثر فلاجل هذا تردد في صحة بقاء الاعراض واما امتناع
عدمها لفقدان شرط فان الشرط ان كان عرضا فالكلام في عدم
ذلك العرض كالكلام في عدمه ويتسلسل وان كان عدم جوهر
والجوهر انما يعدم عند هذا القايل لعدم شرطه وهو انشاء عدم
البقاء عند من يزعم ان الباقي باق ببقاء او قطع خلق الاعراض
عنها ولو عدم العرض لاجل عدم الجوهر والجوهر انما ينعدم لعدم
العرض لدار وقد اجاب الفخر عن هذا في المحصل بان قال ما
المانع ان يكون بقاء الاعراض مشروطا باعراض لا تبقى فعند انعدامها
ينعدم ذلك الباقي وهذا انما يصح بطريق الالزام فانه ان امتنع
بقاء بعض الاعراض فيكون نقضا لدليله والله تعالى اعلم

قوله الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه مسايل المسئلة الاولى الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة قدم
هذه المسئلة لانه لا طريق لنا عادة في معرفة وجود الباري تعالى
الا بالاستدلال بالاثر على المؤثر وبالصنع على الصانع وعلى هذا جاءت
الشرايع قال الله تعالى قالت رسلهم افي الله شك فاطر السموت والارض وقال
تعالى ينزل الملايكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا
انه لا اله الا انا فاتقون خلق السموت والارض ثم فصل وجوها من
الدلالة عليه وبينها في انواع من المختلفات وعادة المتكلمين ان يترجموا
هذه المسئلة بحدث العالم ويحتجون فيها على اثبات الاعراض وحدوثها

وملازمتها للاجرام مع ابطال حوادث لا اول لها ويتوسلون
بذلك الى حدوث جملة الاعراض ويكتفون ببيان ذلك لاعتقادهم
انحصار العالم في الجواهر والاعراض فغرض المصنف الكلام في حدوث الاجسام
وقدمه بذلك فكان موافقا لهم معنى وان باينهم لفظا وبالجملة فلا بد
قبل الخوض في الاحتجاج على هذه المسئلة من تفسير اصطلاح المتكلمين
في لفظة العالم ومرادهم بالحدوث وذكر مذهب مخالفيهم فاما العالم
فقالوا انه كل موجود سوى الله تعالى وهذه عبارة سديدة على راى من
ينفي الاحوال واما من يثبت واسطة بين الوجود والعدم يعبر عنها
بالثبوت ويقول ان كل موجود ثابت وليس كل ثابت موجود ويزعم
اشتمال العالم على ذلك فيتعين عليه ان يقول العالم كل ثابت سوى
الله تعالى والا خرج منه بعضه ولم يعم واما المحدث الذي يدعون الدلالة
عليه فالمراد به انه ما لم يكن فكان وقد يعبرون عنه انه المسبوق
بالعدم والفلاسفة يطلقون الحدوث ويريدون به الاستفادة من
الغير ويحكمون بحدوث الجواهر مع زعمهم انها ازلية سرمدية ممكنة بذاتها
واجبة بوجوب علتها واما تفصيل مذاهبهم في ذلك فيطول والحاصل
منه ان قدماهم اثبتوا خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ونفسا
وهيولى ودهرا وخلاء وصار جماعة من متاخريهم الى ان العالم العلوي
قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة
بنوعها ما من حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي
وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان
هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها
قديمة بنوعها فقالوا لا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة
ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بذر ولا بذر الا من زرع لا الى

اول

اول وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه من الممكنات ومذهب
اهل الحق ان العالم محدث بذاته وصفاته وانه لا قديم الا الله تعالى
وصفاته وعلى ذلك اكثر من ينتهي الى الشرايع **قوله** لنا وجوه الحجة الاولى
لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ان يكون ساكنا او متحركا والقسمان
باطلان فيبطل القول بكونه ازليا وقد بنى هذه الحجة على ثلاث مقدمات
الاولى الحصر والثانية بيان امتناع كونه متحركا في الازل والثالثة ابطال
كونه ساكنا **قوله** اما الحصر فظاهر لان الجسم لا بد وان يكون حاصلا
في حيز وجهة فان كان مستقرا فيه فهو الساكن وان كان منتقلا الى
حيز اخر فهو المتحرك واعترض على هذه المقدمة بطلب بيان المراد بالحيز
وبيان معنى حلوله فيه الذي بنى التقسيم عليه واوردوا عليه شكا فقالوا
في الحيز اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا فلا يعقل كون
الشيء مظروفا فيه وان كان موجودا لا يخلو اما ان تصح الاشارة اليه
او لا فان كان مما يمتنع الاشارة اليه والجسم مما تصح الاشارة اليه كان
حصول الجسم فيه مانعا من حصول الاشارة الى الجسم وانه محال وان كان
مما تصح الاشارة اليه فلا يخلو اما ان تصح بطريق الاستقلال او بطريق
التبع فان كان الاول كان الحاصل من قولكم ان الجسم حاصل في الحيز ان
الجسم حاصل في الجسم وكل جسم كذلك فيلزم من وجود جسم وجود اجسام
لا نهاية لها وانه محال وان كان الثاني وهو صحة الاشارة اليه بطريق التبع
فيكون المسمى بالجوهر هو العرض ويكون معنى حصول الجسم فيه حصوله في العرض
لكن العرض لا يوجد الا حاصلا في الجسم فيدور وقال المتكلمون انه لا يعني
بالحيز الا امرا يتوهمه العقل او يقدره الذهن وقال الحكماء الحيز عبارة
عن الابعاد الثلاثة المجردة عن المادة ومعنى حلول الجسم فيه سريان ابعاده
فيه والتحقيق في ذلك انا لا نشك ان بين طرفي الطاس فارغا يتمانع

فيه حلول الاجسام فانا متى قدرنا امتلاء الطاس بالماء مثلا امتنع
اشتغاله بغيره من الاجسام واذا فرضنا خلوه من الماء والهوا
كان قابلا لاشتغاله بسائر الاجسام تعني ثبوت التحيز للجوهر كون الجوهر
بحال يمتنع غيره ان يحل بحيث هو والتحيز هي الصفة التي باعتبارها
تقع الممانعة والحيز ما عليه تقع الممانعة من الفراغ فالحيز لا وجود له
بخصه من خارج ولا ثبوت ونقرر تابع لوجود الاجسام والاعراض
على الشك باحتياد صحة الاشارة اليه لا على سبيل الاستقلال **قوله** انه
يكون عرضا ممنوع فان العرض هو الذي يشار اليه لا على جهة الاستقلال
يعني كونه حالا والحيز يشار اليه بغير كونه محلا فافترقا فلا دور **قاله**
سلمنا انه لا بد ان يكون في حيز وحيث وجهة بحيث يمكن ان يشار اليه
فانه هنا او هناك لكن لا نسلم امتناع خلوه عن الحركة والسكون وما
فسرتم به الحركة والسكون يقتضي ان يكون الجسم في اول زمنه خاليا
عنهما واذا خلا عنهما في اول ازمنة وجوده بطل قولكم انه لا واسطة بين
كونه متحركا وساكنا **واجاب** المص عن هذا السؤال بان نزاعنا في هذه
الاجسام الباقية وهي لا تنفك عن ذلك فالتقسيم الذي ذكره حاصر
واعتمد المتكلمون في الاحتراز عن هذا السؤال بتفسيرهم السكون بامر
يشمل الجوهر في ازمنة حدوثه فقالوا الحصول في الحيز فان استعقبه
حصول في غيره كان سكونا باعتبار الحصول فيه وحركة باعتبار الحصول
اليه كما تقدم نقله عن الشيخ ابي الحسن رحمه الله **قوله** ولما قلنا انه يمتنع
كونه متحركا ازلا لوجوه احدها ان ماهية الحركة الانتقال من حالة الى
حالة هذه عبارة الفلاسفة والمتكلمون يخصونها فيقولون في الانتقال
من حيز الى حيز والمطلوب حاصل على كلا التفسيرين **قوله** ثم هذه الماهية
تقتضي كونها مسبوقة بالغير والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع

بينهما محال يرد عليه ان الازل يمنع حصول امرين احدهما سابقا على
الاخر سبقا بالذات فانكم تثبتون للباري تعالى ذاتا وصفات ازلية
مع ان العقل يقضي بان الموصوف يتقدم على الصفة بالذات وان
كان معا في الوجود وقضيتم بان بعض الصفات شرط في بعض كالحيوة
فانها شرط في العلم والعلم شرط في الارادة والشرط متقدم على المشروط
بالذات وان كان معا في الازل وخصومكم مدعون ان ذات واجب الوجود
علة لغيرها وهي متقدمة عليه وكلاهما ازليان والجواب ان سبق
الحركة بالحصول في حيز سبق زماني والا لزم كون المتحيز في حيزين
في زمن واحد والسبق بالزمان لا يجامع الاول فاذن قوله والازل
عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ليس كذلك بل الازلية نفي الاولية
ومن لازمها نفي المسبوقية بالغير سبقا زمانيا لا نفي مطلق المسبوقية
قوله وثانيها انه ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلكلها
اول وان حصل فان لم يكن مسبوقا بشيء اخر فهو اول الحركات
وان كان مسبوقا بشيء اخر كان الازلي مسبوقا بغيره وهو
محال هذا واضح الا ان قوله ان حصل في الازل شيء من الحركات
وليس مسبوقا فهو اول الحركات مناقض لمذهبهم ان ما من حركة الا
وقبلها حركة لا الى اول والذي وضع البرهان عليه ابطال حركة ازلية
ولم ينتجه دليله الا ان ذلك ابطال لقولهم ان الملازمة للجملة والجملة
لا اول لها **قوله** وثالثها ان كل واحدة من تلك الحركات ان كانت حادثة
كانت مسبوقة بعدم لا اول له وتلك العدمات باسرها مجتمعة في الازل
فان حصل معها شيء من الحركات لزم كون مسبوق السابق مقارنا
للمسبوق وهو محال فان لم يحصل معها شيء من الحركات كان لكل الحركات
اول وهو المطلوب وهذا ايضا واضح دقوي **قوله** وانما قلنا انه يمتنع

كون الاجسام ساكنة فى الازل وذلك لانا قد دللنا على ان السكون
صفة زايدة موجودة لم يسبق منه فى هذا الكتاب دليل على ذلك وقد
زعم الفلاسفة ان السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
ولا يصلح فانه امر محسوس والعدم لا يحس قوله فنقول لو كان ازليا
لامتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون ازليا انما قدم انه صفة موجودة
لانه قال فى الاول وبعين ان العدم الازلى لا يمتنع زواله فان العالم
كان معدوما فى الازل وقد زال ذلك بوجوده فلذلك قيد دعوا بان
كل موجود ازلى يمتنع زواله ولا حاجة الى هذا التقييد فان عدم العالم
فى الازل واجب ولم يزل ذلك العدم قط وانما يزول بوجوده فى الازل
لا بوجوده فيما لا يزال قوله بيان الملازمة ان الازلى ان كان واجبا
لذاته وجب ان يمتنع عدمه وان كان ممكنا لذاته افتقر الى المؤثر الواجب لذاته
اما افتقاره الى المؤثر فلما مر ان الممكن لا يترجح الا بمرجح واما تقييده
للموجب بالواجب لذاته فقطع للتسلسل والدور قوله وذلك المؤثر
يمتنع ان يكون فاعلا مختارا لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد
والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله محدثا يعنى ان القصد الى
تحصيل الحاصل محال فلا بد من سبق عدمه على وجوده ليصح القصد الى
ابقاعه فالازلى يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار قوله وان كان ذلك
المؤثر موجبا فان كان تاثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام
تلك العلة دوام ذلك الاثر يعنى لان اقتضاه له لنفسه وصفة النفس
لا تتاخر قوله وان كان موقوفا على شرط وذلك الشرط لا بد وان يكون
واجبا لذاته وموجبا لذاته بالدليل الذى سبق وحينئذ يكون ما هو
العلة وشرط تاثيرها واجبين لذاتيهما فوجب دوام العلة والمعلول
فثبت ان هذا السكون لو كان ازليا امتنع زواله فان قيل يرد عليه ان يقال

ما المانع ان يكون تأثير ذلك المؤثر موقوفا على شرط عدمى والعدم
الازلى لا يمتنع زواله على زعمك فاذا انتفى ذلك الشرط زال شرط اقتضائه
فيعدم قلنا قد اشار فى كلامه الى ما يدرا هذا السؤال وهو قوله لا بد
ان يكون ذلك الشرط واجبا لذاته يعنى لتوقف صفة التاثير عليه وهى
صفة ثبوتية ويمتنع ان يكون للعدم تأثير ما فى الوجود قوله وانما
قلنا ان الاجسام متماثلة المراد بالتماثل التساوى فى جميع صفات
النفس وزعمت الفلاسفة ان الاجسام مختلفة ومعتقد المتكلمين
والمعتزلة خلا النظام ان الجواهر والاجسام متماثلة والمعتزلة يفسرون
التماثل بالاشتراك فى اخص صفات النفس ويزعمون ان الاشتراك
فى الاخص يوجب الاشتراك فى الاعم ونحن لا ننازعهم فى ان الاشتراك
فى الاخص الذاتى يوجب الاشتراك فى الاعم الذاتى وانما ننازعهم
فى تعليل التماثل لانه ليس من احكام المعانى وانما يرجع الى نسبة واضافة
قوله لانها متماثلة فى الجسمية يعنى فى التاليف عندنا او فى التركيب
من المادة والصورة التى من الابعاد الثلاثة عند الفلاسفة قوله
والحجمية المراد من الحجمية والجرمية كونها ذا مقدار قوله والامتداد
فى الجهات يعنى كونه ذا طول وعرض وعمق وهذا عند الفلاسفة من الصفات
الذاتية والجسم عند الاشعرية ليس كذلك فان الجسم عندهم هو
المؤلف او المقابل للقسمة وذلك يتحقق بالتاليف من جوهرين ومن
صفات نفسه التحيز ولا يختص بالجسم بل يثبت للجوهر الفرد عند
المتكلمين ومقوم الاعم مقوم الاخص ومن صفات انفسها قبولها
للاعراض وان لكل واحد منها حظا من المساحة فالاجسام البسيطة كالنار
والهواء والماء والارض والفلكية والمركبة من العناصر كالمعدنية والنباتية
والحيوانية كثيفة كانت او لطيفة متساوية فى جميع هذه الصفات

قوله فان لم يخالف بعضها بعضا في شيء من اجزاء الماهية يعني في شيء
من الصفات النفسية فقد ثبت التماثل هذا حق قوله وان حصلت
المخالفة يعني بشيء من صفات النفس يعني ثبتت لبعضها دون
بعض قوله فما به المشاركة من سائر الصفات التي ذكرها وما ذكرنا
ايضا مغاير لما به المخالفة قوله وعند هذا نقول ان كان ما به
المشاركة محلا وما به المخالفة حالا فهذا يقتضي كون الذات التي
هي الاجسام متماثلة في تمام الماهية الا انه قامت به اعراض مختلفة
وذلك لا يضرنا يعني ان الافتراق باختصاص بعض الاجسام بقيام
اعراض بها يكون افتراقا في امور عرضية فان قيام ذلك بها يتوقف
على تقرر ماهيتها فلا يكون شيء من ذلك مقوما لها هذا حق قوله
وان كان ما به المشاركة حالا وما به المخالفة محلا يعني ان افتراقها يكون
باختصاص بعضها ببعض الجهات والاحياز كاجرام الافلاك عند الخصم فان
كل فلك واجب الاختصاص بمحله قوله فهذا محال لان ما به المخالفة ان كان
في نفسه حجما ذاهبا في الجهات كان محل الجسمية نفس الجسم وهو محال
وان لم يكن حجما ولا مختصا بالحيز اصلا لزم ان يكون الحاصل في الحيز
حالا فيما لا حصول له في الحيز وذلك محال هذا هو الشك الوارد
على مسمى محل التحيز وان الحصول فيه ما هو وقد علمت ان كون الجسم
في جهة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك معلوما
بالضرورة والتشكيك في ذلك تشكيك في الضروريات فلا يستحق جوابا
وهذا القسم لا يبطل بما ذكروا انما يبطل بان يقال لو اقتضى جرم ما اختصاصا
لنفسه بمحل خاص جاز من محدب الفلك او مقعره مثلا لامكن ان يعرض
فلكل حيز منه جهتان يمين ويسار وكذلك الجهتان متساويتان في الماهية
والطبيعة وهذا الفرض جار في كل جسم سواء قدر التركيب فيه من جواهر

بسيطة كالماء او من جواهر مختلفة الطبائع كالنبات والحيوان
وحينئذ يكون طبيعة ذينك الجانبين من ذلك الجزء متساوية
وكل ما جاز على احد المتساويين جاز على الآخر وقد ماس بيمينه
جزءا مغايرا لما ماسه بيساره فيجوز ان يماس بيمينه ما ماسه
بيساره وبيساره ما ماسه بيمينه وذلك لا يحصل الا بالانقلاب
فيجب زوال وجوب اختصاصه بمحله وهذا برهان تام في صحة تحرك
كل جسم يفرض سكونه فان قيل هذا البرهان مبني على اثبات
الجوهر الفرد والا فللخصم ان يقول اذا ماس بيمينه غير ما ماس بيساره كانا
منقسمين وحينئذ لا نسلم استواءها قلنا الامر كذلك في البناء على
اثباته وقد اقمنا الدليل عليه ثم الدليل لازم لهم في الاجسام البسيطة
واما ما يتركب من العناصر فهم يسلمون جواز الحركة عليها فان حصول
الحقائق المختلفة بسبب اختلاطها واضطرابها وذلك لتحركها قوله
واما ان لم يكن احد هذين الاعتبارين حالا في الآخر ولا محلا فحينئذ
يكون ما به المشاركة ذات قائمة بانفسها خالية عن جهات الاختلافات
فثبت ان الاجسام متماثلة يرد عليه انا لا نسلم انه اذا كان ما به
التمايز والافتراق ليس حالا في الشيء ولا محلا فيه انه بنفس كونه مباينا
له وخارجا عن ماهيته فان جميع المختلفات انما تخالف ما يخالفها
يعني الاشتراك في بعض صفات النفس لاختصاص بعضها عن بعض بصفة
نفسية مقومة لها ليست حالة فيها ولا محلا ولا مباينة لها ولا
خارجة عنها او باعتبار في العقل كذلك ان لم نقل بالاحوال فالوجه
انه يعتمد في صحته الى السكون على ما قررناه من ان كل جزء في جسم
واقع بين جزئين فانه يحاذي بيمينه غير ما يحاذي بيساره والجانبان
متساويان في الماهية والطبيعة فما صح على احدهما صح على الآخر

وحينئذ يصح ان يلاقى بيمينه ما يلاقى بيساره ولا يتصور ذلك
الا بصحة الانقلاب والحركة يصح ان كل جسم او جرم يقدر
سكونه فان الحركة جايزة عليه كيف ومن مذهبهم ان الاجسام
تنقسم الى فلكية وعنصرية والفلكية متحركة على الدوام والعنصرية
جايزة التحرك عندهم ثبت انا لا نكتفى بموافقة الخصوم فانها
لا تفيد العقد الصحيح وانما تفيد افحامهم فتعين الاعتماد
على الدليل وتقريب كل مطلب بما يشفى الغليل **قوله** واذا ثبت هذا
فنقول لما صح بعض خروج الاجسام عن حيزه وجب ان يصح خروج
الكل عن حيزه فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون المعين
الا ذلك الحصول المعين فى ذلك الحيز فاذا لم يبق ذلك الحصول المعين
فى ذلك الحيز وجب انه لا يبقى ذلك السكون فقد ثبت ان السكون لو كان
ازليا لما زال وثبت انه زال فوجب ان لا يكون السكون ازليا فثبت ان
الجسم لو كان ازليا لكان فى الازل اما ان يكون ساكنا او متحركا وثبت فساد
القسمين فيمتنع كونه ازليا هذا واضح **قوله** احتج القايلون بقدم العالم
بان قالوا كل ما لا بد منه فى كونه تعالى موجدا للعالم كان حاصلا
فى الازل ومتى كان كذلك لزم ان لا يتخلف العالم عن الله تعالى بيان الاول
انه لو لم يكن كذلك لافتقر حدوث ذلك الاعتبار الى محدث آخر ويعود
الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل بحدوث ذلك الاعتبار بتجدد امر ما
من قول او ارادة كما تقول الكرامية او طبع او غير ذلك **قوله** بيان الثانى
انه لما حصل كل ما لا بد منه فى المؤثر امتنع تخلف الاثر عنه اذ لو امكن
حصول هذا التخلف كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان
كان لا لمرجح فهذا يقدح فى قولنا ان كل ما لا بد منه فى المؤثرية كان
حاصلا فى الازل فان كان لا لامر زايد لزم رجحان الممكن المتساوى

لا لمرجح وذلك يوجب نفى الصانع وتمام تقرير هذه الشبهة
ان يقال وجميع ما يتوقف عليه قبول الاثر للتاثير ايضا لا يخلو
اما ان يكون حاصلا فى الازل او لا فان كان حاصلا لم يمتنع
وجوده ازلا وان لم يكن حاصلا لزم بحدوث ذلك الزايد لا بد
وان يكون لمرجح وذلك المرجح ان لم يكن حاصلا لزم التسلسل
التقرير الى آخره لا تتم الشبهة الا بتقرير ذلك وفى كلامه ما يشير
اليه من عموم قوله كل ما لا بد منه المؤثرية فى كونه تعالى موجدا
للعالم فانه يدخل فيه قبول الاثر للتاثير لكن لفظه ليس
صريحا **واعلم** ان هذه الشبهة اعظم شبهة الفلاسفة
ولذلك اقتصر عليه هنا وهى منشا ضلال كثير من الفرق فذهبت
الفلاسفة من اجلها الى قدم العالم وصارت الكرامية بها الى انه
لا بد فى حصول الممكنات من تجدد كاف ونون وارادة فى
ذات الله تعالى وصار معتزلة البصرة بها الى انه لا بد من تجدد
ارادة الله تعالى حادثة لا فى محل وقد اقتصر المص فى جوابها على
مجرد النقض لها فاسلموا حدوثه حدوثا زمانيا من الصور
والاعراض التى لم تكن فكانت وقال الجواب انه ان صح ما ذكرتم
لزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى تعالى فوجب ان لا يحصل
فى العالم شئ من المتغيرات ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان
قولهم يعنى انه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام
المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثانى
وهلم جرا الى آخر المراتب فيلزم ان لا يحصل فى العالم شئ من المتغيرات
وانه خلاف الحس وان لا يوجد فيه شئ من التعاقب الزمانى
البتة ولا يتاخر شئ من الممكنات فان قيل واذا عدم منه حادث

لزم ان تعدم جميع الاسباب والمسببات فان ما ثبت لعلة يكون
عدمه عندهم لعدم علته فيتسلسل العدم في الاسباب والمسببات
الى السبب الاول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد
اجاب المتكلمون عنها باجوبة بعضها قوي وبعضها ضعيف
فمن اقواها قولهم لم لا يجوز ان يقال ان العالم انما يحدث في
الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده في ذلك الوقت
دون ساير الاوقات وهي لنفسها تقتضي ذلك وليس لاحد ان يقول
لم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت المعين ولم
تتعلق ارادته باحداثه في غير ذلك الوقت من الاوقات لان
الارادة لعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداثه
في ذلك الوقت وصفات انفس الماهية لا تعلل فان قيل هذا
يبطل عموم تعلق الارادة ومن مذهبكم ان ارادة الباري وساير
صفاته عامة لانه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح ان تتعلق
به افتقارها الى مخصص وتعلق المخصص بصفات الباري
تعالى محال فانه يؤدي الى جوازه قلنا للارادة تعلقان احدهما
عام وهو صحة ان يتخصص بها كل ممكن وتعلق خاص ايضا لنفسها
وهو تخصيص كل ممكن بها بالحال الذي هو عليه من ثبوت او عدم وان
صح في العقل ان يكون على خلافه لو اراده الله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها الجواب الثاني انه انما تخصص بذلك الوقت لان الباري
تعالى تعلق علمه في الازل بايجاده في الوقت المعين فوقع على ما علمه وهذا
ضعيف فان العلم لا يؤثر وجواب اخر وهو انه يعلم الشيء على ما هو
عليه فانما يتعلق علمه بانه واقع في الوقت المعين اذا اراد وقوعه
في ذلك الوقت المعين فلو كان تخصيص وقوعه بالوقت المعين لانه علم

وقوعه في الوقت المعين لدار نعم العلم بماهية ما يقصد ايقاعه
وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه فانه مرتب على
ارادته وقوعه فهما متغايران وجميع هذا الترتيب في العقل كتقدم
الذات على الصفات وكتقدم الحيوة على ما هي شرط فيه من الصفات
الجواب الثالث لم لا يجوز ان يقال انما اختص بالوقت المعين
لحكمة خفية عنا لاجلها خصص الله سبحانه احداث العالم بذلك
الوقت دون ساير الاوقات واذا كان هذا الاحتمال قايما سقطت
المطالبة وتحقيق هذا الجواب ان يقال لا شك في جواز العالم
وافتقار الجايز في ترجيحه الى مرجح والمرجح لذاته او طبعه لا يخصص
مثلا عن مثل فهو موجد له بالاختيار والفاعل المختار هو القاصد
لفعله ولا يصح القصد لايجاد الحاصل فلا بد من سبق عدمه على
وجوده ليصح القصد الى ايقاعه فثبت الحدث له بمعنى انه لم يكن
فكان فكان ينبغي ان يقال فلم اوجده في هذا الوقت دون ما
قبله او بعده ولم خص هذا بالسعادة وهذا بالشقاوة ولم
اعمى هذا وافقر هذا هذا من سر القدر وهو موقف عقل وكل
من سال عن ذلك لم يرده الحق سبحانه وتعالى في الجواب على اخبار
عن انفراده بعلم ذلك كقوله تعالى للملايكة حيث قال اتجعل فيها من
يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال
اني اعلم ما لا تعلمون وحيث قال الجاحدون لنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فقال
تعالى في جوابهم اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم
في الحيوة الدنيا لانه سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واذا
استحال الاحداث ازلا لما فيه من الجمع بين المسبوقية ونفيها نفي

الاحداث فيها لا يزال وان البارى تعالى احدث الحيوانات حين
صح احداثها وجهات الاختصاص من سر القدر ومجارات العقول
ولعل سبب قصور العقل ان ذلك يستلزم احاطة العلم وذلك
خاصية العلم القديم والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا احاطة
والله عز وجل اعلم **الجواب** الرابع احداث العالم فى الازل محال لان
الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك
يستدعى سبق العدم والازل عبارة عن نفى المسبوقية والجمع بينهما محال
اجاب الفلاسفة عن هذا بانا لا نسلم سبق عدم الممكن على وجوده
بان ذلك السبق سبق بالذات والسبق بالذات لا ينافى القدم والوجوب
بالغير فانا نقول عدم الممكن له من ذاته والوجود له من غيره وما
بالذات سابق على ما بالغير فسبقه بالذات والتقدم والتأخر
بالذات لا ينافى المعية فى الوجود كتقدم الموصوف على الصفة والشرط
على المشروط كيف وان الممكن انما احتاج الى المؤثر من حيث امكان
وجوده فتأثير المؤثر انما هو فى الوجود فقط وعدم الوجود وعدم
التأثير نقيض الوجود والتأثير ونقيض الشئ لا يكون شرطا فيه
فسبق العدم ليس شرطا فى صحة التأثير واذا لم يكن شرطا فلا يمتنع
دوام الاثر بدوام المؤثر لكن المؤثر فى ايجاد العالم ازلى سرمدى
فاثره يكون كذلك ويتعين ان يكون سبق عدمه على وجوده سبقا
بالذات فقط لانحصار وجوه السبق فى خمسة السبق بالذات
والعلة والشرف والمكان والزمان وليس سبق عدمه على وجوده
سبقا بالعلة فان العدم لا يؤثر فى الوجود وواضح انه ليس بالشرف
ولا بالمكان فلم يبق سبق الا بالزمان لكن التقدم بالزمان يستدعى
تحقق زمان يقتضى التقدم باعتباره وتقدم عدم العالم على

وجوده ازلى فيستدعى التقدم باعتباره زمانا ازليا لكن
الزمان من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم فالقول بازلية
الزمان يستلزم ازلية الجسم وهو عكس مرامكم وضد مطلوبكم ونحن
نقول به واجاب المتكلمون بمنع حصر وجوه التقدم فيما ذكروا
من الوجوه الخمسة فان ذلك ليس معلوما بالضرورة ولا قامت
قسمة دايرة بين النفى والاثبات على نفى قسم سادس ومجرد
الاستقراء وعدم الوجدان لا يدل على العدم ولا يوجب علما
بالعدم بل حاصله عدم علم بالعدم وقرر الفخر قسما سادسا
وادعى انه خارج عن الخمسة وهو تقدم الامس على اليوم فانه
ليس تقدما بالعلة فان العلة توجد مع المعلول والامس لا يوجد
مع اليوم وواضح انه ليس بالمكان ولا بالذات ولا بالشرف فان
اجزاء الزمان متشابهة ولا بالزمان والا لزم ان يكون الزمان
حاصلا فى زمان اخر والكلام فى الزمان الثانى كما فى الاول
يوجب ان تحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل
واحد منها ظرفا للآخر وهو محال قال فهذا قسم زايد على
الخمسة فما المانع ان يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من
هذا القسم وقولهم ان عدم وجود الشئ يقتضى وجوده وعدم
تاثير المؤثر فيه نقيض تاثيره ونقيض الشئ لا يصح ان يكون
شرطا فيه قلنا ذلك ينافى اشتراط مقارنته لا اشتراط تقدمه فانه
لو كان حاصلا قبل ذلك كان ايجادا لموجود وتحصيل الحاصل وهذا
كما نقول النظر فى الشئ ينافى العلم به ولكن تقدمه شرط فى حصوله
شبهة ثانية للفلاسفة وهى عمدتهم فى دعوى قدم الهيولا قالوا
امكان الجسم متقدم على وجوده فانك تقول امكن فوجد ولا تقول

وجد فالممكن والامكان صفة ثبوتية وانما ترجع الى حكم الذهن
وتقرير العقل لانها نقيض الامتناع والامتناع سلب ونقيض
السلب ثبوت والصفة الثبوتية تستدعي محلاً ثابتاً وذلك
المحل هو الهيولى وأجاب المتكلمون بانا لا نسلم ان الامكان صفة
ثبوتية وانما يرجع الى حكم الذهن وتقرير العقل وهو القضا بانه
لا يلزم من فرض وجوده ولا عدمه محال ولو سلم انه صفة ثبوتية
فهي راجعة الى صفة نفس الممكن وفي الحقيقة جزؤه وتسميتها
صفة باعتبار انها تقال على الماهية لا انها تقوم بها قيام السواد
بمحله وسبقها على الوجود سبق بالذات لا سبق تنفرد به عن الوجود
وذلك حكم جميع صفات النفس اعني وجوب التقدم في الذهن والوجود
تقدما ذاتياً ثم ما ذكروه يلزم منه اثبات الهيولى للهيولى بانها ممكنة
وامكانها سابق على وجودها وتسلسل ويلزم منه ان يكون العقول
والنفوس الفلكية والنفوس البشرية على اصولهم ذوات مواد
لا مجردة بعين ما ذكروه وأجاب الفلاسفة بان الممكن انما
يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثاً حدوثاً زمانياً لانه قبل وجوده
غير موجود فلا بد من شيء تقوم به تلك الصفة اما اذا كان
موجوداً ازلاً وابداً كان امكانه صفة قائمة به فلا يفتقر الى
الهيولى وأجاب المتكلمون بان ثبوت الامكان لهذه الماهيات
المذكورات ان كان ممكناً تسلسل وان كان واجباً وثبوته مشروط
بقيامه بهذه الموجودات وقيامها بها مشروط بتحقق وجودها وكل
ما كان شرط الواجب بذاته فهو اولى ان يكون واجباً لذاته فيكون
الممكن لذاته واجباً لذاته وانه محال وهذا جواب جدلي وما ذكره
الفلاسفة من العذر لا يتم لهم في النفوس البشرية فان حدوثها حدوث

زماني فلا يطرد لهم ما اعتذروا به **شبهة ثالثة** وهي عمدتهم
في قدم الزمان قالوا كل محدث فانه لا بد ان يكون عدمه قبل
وجوده ولا يجوز ان تكون تلك القبلية نفس العدم لان العدم
الحاصل قبل والعدم الحاصل بعد مشتركان في كونهما عدماً ولا
يشتركان في معنى القبلية والبعدية فاذا المفهوم من القبلية
والبعدية امر زايد على ذلك المفهوم وذلك الزايد لا بد وان
يكون امراً وجودياً لتميزه ثم ذلك الزايد لا بد وان يكون
محدثاً فيكون مسبوقاً بقبل آخر فاذا قبل كل قبل قبل لا الى
النهاية وتلك القبلية ان كانت له لغيره افتقرت الى زمان
آخر وتسلسل وان كانت له لذاته فذلك هو الزمان فاذا
الزمان قديم لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق
الجسم فيلزم قدم الجسم وأجاب المتكلمون بانا لا نسلم ان
القبلية والبعدية صفة ثبوتية وتحقيق ذلك انكم حكمتم
بها على العدم فلو كانت صفة ثبوتية لزم قيام الصفة الثبوتية
بالامر العدم وانه محال قال الفخر ولانا بينا ان تقدم الامس
على اليوم تقدم ليس بالزمان فما المانع ان يكون تقدم عدم كل
محدث على وجوده كذلك فلا يلزم قدم الزمان ولا معنى للزمان
عند المتكلمين سوى مقارنة متجدد لمتجدد اعني توقيت موهوم
بمعلوم والمقصود منه ازالة الابهام للمتوهم وهو امر يفرضه الفارض
ويقدره المقدر ويختلف بالنسبة والاضافة ليس له حقيقة
ثابتة في نفسه فنقول ولد النبي عليه السلام عام الفيل فتوقت مولده
بعام الفيل لمن يعلم عام الفيل ولا يعرف مولده ونقول عام الفيل
مولد النبي عليه السلام فتوقت عام الفيل بمولده عليه السلام لمن يعرف

بولدها ولا يعرف عام الفيل وكذلك تقول ولد الشافعي حين مات ابو حنيفة
ومات ابو حنيفة حين ولد الشافعي رحمهما الله وقد يجعل العدم وقتا فنقول
تحرك الجسم عند عدم السواد وجميع ذلك راجع الى قصد المؤقت وارادته
وجميع ذلك ايضا يرجع الى اقتران متجدد لمتجدد لازالة ابهام متوهم ولذلك
لا يوقت بالعدم المستمر اذ لا كثرة فيه والزمان كمية متصلة غير مستقرة
ولا بالقديم الذي لا اول لوجوده ولا يقال في وجوده انه وجود زماني
وان وجد معه الزمان كما لا يوصف وجوده سبحانه وتعالى بانه وجود مكاني
وان وجد معه الزمان اذ لا يوقت بمعية الزمان الا الزماني ولا يوصف
بمعية المكان الا المكاني ولا يلزم من وجود الزمان معه فيما لا يزال ان يكون فيه
كما لا يلزم من وجود احد ناسخ وجود الضيق ان يكون فيه وفرق اخ
سينا بين الزمان والدهر والسرمد على اصله الفاسد فقال الزمان عبارة
عن نسبة المتغيرات الى المتغيرات بالمعية والتقدم والتأخر كنسبة وجود
الصور والاعراض الى حركات الافلاك والدهر عبارة عن نسبة الثابتات
الدايمات الى المتغيرات كنسبة معية وجود جرم الفلك الى حركاته والسرمد
عبارة عن نسبة الثابتات الدايمات الى الثابتات الدايمات بالمعية كنسبة
وجود العقول الى وجود الافلاك **شبهة رابعة** لهم قالوا اذا قلتم ان العالم
يحدث بعد ان لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري سبحانه وتعالى
فلا يخلو اما ان يتأخر عنه بمدة اولا فان تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده
وجود الباري تعالى وان تأخر عنه بمدة متناهية لزم تناهي وجود الباري
سبحانه وان تأخر عنه بمدة غير متناهية فليفرض في تلك المدة موجودات
لا تتناهى فاذا لم تمتنع مدة لا تتناهى لم يمتنع عدة لا تتناهى **اجاب** المتكلمون
ان هذا الكلام غير مستقيم وضعا ولا نقضا اما عدم الاستقامة في
وضعه فهو قولكم لو كان العالم حادثا لكان وجوده متأخرا عن الباري تعالى

ان عنيتم به التأخر بالزمان فالباري تعالى غير قابل لهذه القسمة فان
التقدم والتأخر والمعية الزمانية ممتنعة في حق الباري تعالى وبنى
التقسيم على هذا فقولكم فانه اما ان يتأخر عنه بمدة متناهية
او لا متناهية باطل لانه لا ينفك فان قالوا فقد بينا حصر انواع التقدم
بالذات والعلة مسلم هنا وهو ضد مطلوبكم والتقدم بالشرف مسلم
وبالمكان ممتنع فلم يبق الا التقدم بالزمان **واجاب** الاصحاب بمنع حصر
جهات التقديم في الخمس **واجاب** الفخر بابداء قسم سادس وهو
كتقدم الامس على اليوم وزعم انه ليس بزماني **واجاب** الشهرستاني
بابداء قسم آخر من التقدم وهو تقدم المفيد وهو اعم من التقدم بالعلة
فلا يلزم المعية فانه يصح تقسيم المفيد الى ما يوجب لذاته والى ما
يقع باختياره والا نوالواقع بالاختيار لا يجامع المؤثر في وجوده لانه
لا بد ان يقصد الى ايقاعه ولا يتصور قصده الا اذا كان معدوما
فيجب تقديم المفيد على المستفاد بهذا الاعتبار وليس تقدما بالزمان
فلا يلزم من تأخره عنه لا بمدة ان يكون معه **شبهة خامسة** لهم قالوا الباري
سبحانه جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم
ان يكون وجود العالم قديما لم يزل قالوا ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة
غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته **اجاب** المتكلمون بوجوه الاول
ما ذكرتموه ينتقض بوجود الحوادث اليومية الثاني ما المعني بقولكم
الباري سبحانه جواد بذاته وما معنى الجود عندنا وعندكم ليس صفة ثبوتية
ولا زائدة على الذات بل صفة فعلية والصفات عندكم اما ان تكون سلوبا
كالقدم والغنى فان معنى القدم نفي الاولية ومعنى الغنى نفي الحاجة واما ان تكون
اضافية كالخالق والرازق على اصطلاحنا او المبدأ على اصطلاحكم وليس للباري
تعالى عندكم صفة وراء القسمين الا ما يكون مركبا منهما والجواد من قسم الاضافة

لانه قسم السلب فلا فرق اذا بين معنى المبدأ والجواد ومعناهما
الصانع الفاعل وكانكم قلتم البارئ سبحانه وتعالى صانع لذاته فغيرتم
اللفظ وصادرتم عن المطلوب الاول فان الخصم يقول ليس فاعلا
لذاته ووجوده ليس قديما **الثالث** ان الفعل انما امتنع في الازل لا لمعنى
يرجع الى الفاعل بل لمعنى يرجع الى نفس الفعل حيث لم يتصور احداث
ازلا فان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له والجمع بينهما محال والبارئ
سبحانه وتعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الوجود كما يكون خالقا
حيث يصح الخلق **قوله المسئلة الثانية** في اثبات العلم بالصانع المقصود
بذلك اثبات العلم بموجد مبدع مدبر للعالم واجب لذاته يفتقر اليه سائر الممكنات
هو منتهى الحاجات مستغن بنفسه عن الكل ولا يستغني عنه الكل انتم
الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وذهبت شرذمة من الدهرية المعطلة
الى تعطيل الصنع عن الصانع وقالوا كان العالم في الازل اجزاء مبثوثة
تتحرك على غير استقامة واختلطت اتفاقا فحصل منها العالم بشكله الذي
تراه عليه ثم دارت الادوار وتكررت الاكوار فحصلت المركبات فهؤلاء
يحيلون وجود العالم على الاثبات والبحث **قوله** اعلم انه اما ان يستدل
على وجود الصانع بالامكان او بالحدوث المراد من الامكان المستدل به على
وجود الصانع كون الموجود من حيث هو لا يمتنع وجوده ولا عدمه والمراد
بالحدوث وجود الشيء بعد ان كان معدوما هذا هو المعنى بالحدوث في
اصطلاح المتكلمين والفلاسفة تطلق الحدوث تارة وتريد به كون الشيء
صادرا عن غيره وان كان ازليا ويعبرون عنه بالحدوث الذاتي وتارة
يريدون به الحدوث الزماني كحدوث الاعراض والصور في عالم الطبايع واعتماد
الفلاسفة في اثبات العلم بواجب الوجود على طريق الامكان واعتماد جمهور المتكلمين
من الاشعرية والمعتزلة في اثبات العلم بالصانع على الحدوث ثم منهم من يمحضه ومنهم

من يشوبه بالامكان ومنهم من يحتج على اثباته بمجرد الامكان **قوله**
وعلى التقديرين فاما في الذات او في الصفات فهذه اربع طرق
قال في الاربعين ان الطريق الى اثبات العلم بالصانع ليس الا احتياج
هذه الموجودات المحسوسات الى موجود اخر غير محسوس ويعني به واجبا
لذاته ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول ثان
هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث وقد تقدم
البحث في ذلك في ذكر فروع خواص الممكن قال ثم هذه الامور الثلاثة
اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع ستة طرق فعدها في
الاربعين ستة وفي هذا الكتاب اربعة وبالجملة فالدليل هو المستلزم
للمطلوب والمستلزم لاثبات العلم بالصانع الحدوث وهو عمدة اكثر المتكلمين
وتقريره انه اذا ثبت حدوث العالم افتقر الى محدث فمنهم من يدعي العلم
بافتقاره في وجوده الى المحدث بالضرورة ومنهم من يقول افتقاره
بوسط فيقول ان العالم اذا حدث في الوقت المعين والعقل لا يمنع صحة
تقدمه على الوقت الذي وجد فيه باوقات او تأخره عنه بساعات فاختصاصه صح
بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم المجوز فيفتقر الى مخصص بالضرورة
وهذه طريقة من يشرب الحدوث بالامكان وعليها عول الامام وهذه الطريقة
ان تعرض فيها للامكان الا انها مباينة لطريق الاستدلال بمجرد الامكان على العلم
بوجود الصانع لان في الطريقة العلم بحدوث العالم يتقدم على العلم باثبات الصانع
وطريق الامكان المجرد العلم فيها بحدوث العالم يتأخر عن العلم باثبات الصانع
وبيانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود و[illegible]
فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له بالغير
ثم ذلك الغير لا بد وان يكون واجبا مستغنيا لذاته والا افتقر الى ما افتقر اليه
العالم ودار او تسلسل والدور والتسلسل محال فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته

ثم نقول بعد ذلك هذا الواجب لا يخلوا اما ان يكون اوجبه لذاته
او اقتضاه بطبعه او اوجده باختياره وجهات التاثير منحصرة في
هذه الوجوه الثلاثة ووجه الحصر ان كل مؤثر لا يخلوا اما ان يصح منه
الترك اولا والاول الفاعل المختار وان لم يصح منه الترك فلا يخلوا اما
ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا والاول الطبيعة والثاني
العلة ثم نقول لا جايز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته
ولا مقتضيا لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل
وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فلا يكون موجبا بالذات ولا
مقتضيا بالطبع فتعين ان يكون موجبا بالاختيار ثم نقول بعد ذلك
العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث فيتاخر العلم
بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق
بين الطريقين واما اعداد هذه المستلزمات باعتبار مواردها فكثيرة
فتارة تحقق بالنسبة الى محالها وتارة بالنسبة الى اوضاعها و
اشكالها وتارة بالنسبة الى كيفياتها وتارة بالنسبة الى مقاديرها
وكمياتها وكل ما سوى الله تعالى دليل عليه لتخصيصه ببعض جهات الامكان
قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ولازم الزوجين اختصاص
احدهما بما يصح على مقابله فيفتقر الى مخصص ثم قال تعالى لعلكم تذكرون
في اختصاص الحق بالفردانية والاحتياج اليه وقال تعالى تسقى بماء
واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل يشير بذلك الى ابطال الطبيعة
وقال تعالى والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه قيل متشابه الورق
وغير متشابه الثمرة وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق واذا نزلنا المعتبر من صورها الى منافعها وما جعل الله
فيها للعباد من حكمتي الجلب والدفع وبالاشارة يكتفي الالباء الا انه الخلق

الى ذوات الممكنات وتارة بالنسبة
الى اوقات حدوثها وتارة بالنسبة
م

والام

والام تبارك الله رب العالمين قوله الطريق الاولى امكان الذوات فنقول
لا شك في وجود موجود فهذا الموجود اما ان يكون واجبا لذاته وهو
المقصود هذا قوله في المقصود ما لم يتبين افتقار الممكنات اليه لان
الكلام في اثبات واجب هو الذي له الخلق لا اله الا هو خالقهم ومدبرهم
قوله وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من مؤثر وقد تقدم البرهان
على هذه المقدمة في بيان خواص الممكن قوله وان كان ممكنا فلا بد له
من مؤثر وذلك المؤثر ان كان اثر الذي اثر افتقار كل واحد منها
الى الاثر فيلزم كون كل واحد منها مفتقرا الى نفسه يعني لان المفتقر
الى الشيء مفتقر لما يفتقر ذلك الشيء فيلزم افتقاره لنفسه وهو محال
قوله وان كان شيئا آخر فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الواجب لذاته
التسلسل الى غير نهاية محال لان ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك
الافراد يعني ان تقرر المجموع موقوف على تقرر كل واحد قوله وكل واحد
منها ممكن هذا هو الفرض قوله وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن
ممكن واضح اذ يلزم من صحة انتفاء المفتقر اليه انتفاؤه وما كان
كذلك فليس له الوجود من نفسه فلا يكون وجوده واجبا لذاته فهو ممكن
لذاته قوله والمؤثر اما ان يكون نفسه وهو محال لان المؤثر متقدم
بالرتبة على الاثر وتقدم الشيء على نفسه محال هذا واضح قوله
او جزء من الاجزاء الداخلة فيه وهو ايضا محال لان المؤثر في المجموع
مؤثر في كل واحد من احاد المجموع فلو جعلنا المؤثر في المجموع مؤثرا في
كل واحد من احاده لزم كون ذلك الواحد مؤثرا في نفسه وهو محال
وان يكون مؤثرا فيما هو مؤثر فيه وهو الدور وقد ابطلناه واما
ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا خارجا عن ذلك المجموع لكن من المعلوم
ان الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا فحينئذ يلزم

انتهاء جميع الممكنات الى موجد واجب الوجود لذاته و هو المطلوب
يرد على ابطال التسلسل بهذا الطريق ان قوله اذا كان كل واحد من تلك
الاحاد ممكناً فذلك المجموع ممكن لم **قوله** فله مؤثر يقال عليه لا نسلم
ان وجود المجموع امر زايد على وجود تلك الافراد و وجود كل فرد
منها قد استند الى مقتضيه وعلى هذا التقدير فلا يفتقر المجموع بها
هو مجموع الذى هو مجرد اعتبار عقلى الى مؤثر امر زايد حتى يجعله
مورد التقسيم الى الامور المذكورة **قوله** اعتمد المتكلمون فى ابطال
التسلسل واستحالة حوادث لا اول لها طرقا كثيرة اقربها ماذكره
فى ابطال حركة ازلية وتعقبناه عليه وهى ههنا جارية من غير تعقب
وهو انا لو فرضنا حوادث لا اول لها وكل واحد منها مسبوق بعدم
لا اول له للزم ان تكون جميع الممكنات مسبوقة بعدم لا اول له وتلك
المعدومات باسرها مجتمعة فى الازل فان حصل معها شئ من الموجودات
لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان لم يحصل معها
شئ من الموجودات كان لكلها اول وقد فرضت لا اول لها هذا خلف
الثانى ان كل فرد منها اذا كان الذى يليه لا يجامع السابق كالاعراض
المتعاقبة والصور المتتالية فوجود كل واحد منها موقوف على
انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال
محال ومما تمسكوا به طريقة القطع والتطبيق ولا يخفى تقريرها فى كل
ما ادعوا عدم النهاية فيه سواء كان فيه ترتيب طبيعى كالعلل والمعلولات
او وضعى كجسم لا نهاية له او لا ترتيب فيها كحركات ونفوس لا نهاية لها
قوله وقد ذكرنا فى خواص الواجب لذاته انه يجب ان يكون فردا منزها
عن قبول القسمة وكل قايم بالجسم فانه مركب فوجب ان يكون واجب
الوجود لذاته غير هذه الاجسام وغير الصفات القايمة بالاجسام

وهو المطلوب يريد ان واجب الوجود سبحانه ليس بجسم ولا
جسمانى الا ان قوله وكل قايم بجسم فهو مركب يوهم يعنى الجوهر
الفرد وقد تقدم الدليل على اثباته واذا كان الجسم يشتمل على اجزاء
لا يقبل كل واحد منها القسمة فلا مانع من ان يقوم بجزء منه معنى
فرد بل لا تقوم المعانى بالاجسام عندنا الا كذلك واذا تحرك جرم الفلك
قام بكل جزء فرد منه حركة والمعتمد فى ان البارى سبحانه وتعالى ليس قايما
بغيره انه واجب له الاتصاف بصفات المعانى فلو كان قايما بعينها
لزم قيام المعنى بالمعنى **قوله الطريق الثانى** الاستدلال بحدوث الذوات
على وجود واجب الوجود فنقول الاجسام محدثة وكل محدث فله
محدث والعلم به ضرورى كما بينا فجميع الاجسام لها محدث وذلك
المحدث يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا والا لزم كونه محدثا
لنفسه وان كان جسمانيا اى معنى يفتقر فى وجوده الى الجسم فان كان
مؤثرا فى ايجاد الجسم لزم الدور وان كان مؤثرا فى جميع ما يقوم بالجسم
وهو كذلك لزم تاثير الشئ فى نفسه **قوله** الا انه يبقى هنا ان يقال
فلم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام ممكنا لذاته يعنى وان لم يكن جسما
ولا جسمانيا فحينئذ يفتقر فى ابطال الدور والتسلسل الى الطريق
الاولى المتقدمة يعنى انه يفتقر الى ما ابطلتها به لا الى جملة الطريق
قوله الطريق الثالث الاستدلال بامكان الصفات فنقول قد دللنا على ان
الاجسام باسرها متساوية فى تمام الماهية لم يقم دليل يصح على محك
السبر على ذلك وفى اثباته عسر فان ذلك يستدعى معرفة جميع ما يقال
على الاجسام ومعرفة كيفية نسبة جميعها اليها لننظر ان ذلك الوصف مما
يتوقف فهمها عليه فيكون ذاتيا او لا يتوقف فيكون عرضيا وذلك لا يعلم
الا بالاستقراء وعدم الاطلاع على اختصاص بعض الجواهر بصفة نفسية لا يدل

على نفي تلك الصفة وانواع الاجسام واصنافها كثيرة ولا يحيط
بجميعها وجميع صفاتها الا الله رب العالمين فلم يبق الا ان المتكلم اطلع
منها على صفات مشتركة لا تفهم الا بها كالتحيز والجرمية وقبول
الاعراض والقيام بالنفس ان امكن عده من صفات النفس فانه قد فسر
كسلب القدرة وهو الصحيح وهو عدم افتقارها الى محل فلا تكون
صفة نفسية لها فاطلق المتكلم التماثل وعنى به الاستواء فيما اطلع عليه
من صفة محصورة فالتماثل يطلق عليها اذا بالعناية والاصطلاح
قوله واذا كان كذلك كان اختصاص جرم الفلك بما صار به فلكا واختصاص
جرم الارض بما صار به ارضا امرا جائزا يعني اذا تساويا في الماهية وحكم
المثلين الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وكلما صح على بعضها صح على الآخر
قوله فلا بد من مخصص لامتناع ترجح الممكن بنفسه قوله وذلك المخصص ان
كان جسما او انتهى في تركبه وتاليفه الى نفسه وهو محال يعني بما تقدم
قوله وان لم يكن جسما فهو المطلوب لا يتم المطلوب ما لم يبين وجوب ذلك
المؤثر لنفسه ببيان ان امكانه يفضي الى الدور او التسلسل ولا يتم طريق
من هذه الطرق الا بذلك قوله الطريق الرابع الاستدلال بحدوث الصفات
وهي محصورة في دلائل الآفاق والانفس كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم واظهرها ان نقول النطفة جسم متشابه الاجزاء في الصورة
فاما ان تكون متشابهة في نفس الامر كذلك او لا يكون كذلك فان كان كذلك
فنقول المؤثر في طباع الاعضاء وفي اشكالها يمتنع ان تكون هي الطبيعة يعني
مع ما بينها من الاختلاف البين لان الطبيعة الواحدة تقتضي لشكل الكرة
فوجب ان يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة قوله
يجب ان يكون على طبيعة واحدة بسيطة يعني لعدم ما يوجب الاختلاف فان
ما يقتضي بطبعه لا بد فيه من المناسبة واما قوله ان الطبيعة المتساوية من كل

وجه يقتضي شكلا متساويا من كل وجه فهو على اصولهم فانها
اذا تساوت من كل وجه اقتضت شكلا متساويا من كل وجه
وهو الاكثر في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما
كانت طبيعة واحدة كان كريا والاعتماد في مثل هذا المقام على
اصول الخصم لا يغني في المعتقدات والاولى في ذلك ان يتمسك
بوجهين الاول لو كان المؤثر في وجود الصور الحيوانية او شيء
من الحوادث طبيعة لم يخل اما ان تكون حادثة او قديمة فان كانت
حادثة افتقرت الى طبيعة اخرى ودار وتسلسل وان كانت قديمة
فلا يخلو اما ان يكون معها مانع في الازل او لا فان كان معها مانع
في الازل والقديم يمتنع عدمه لزم ان لا يوجد شيء من الحوادث مستندا
اليها وان لم يكن معها مانع في الازل فقد تحققت ازلا ولا مانع لها
فيجب حصول اثرها ازلا وقد فرضناه حادثا هذا خلف الثاني ان
نقول الامتزاج الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا
حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان عليه او لا فان
لم يبق فالموجب لانتفاء صورتها التي كانت عليها وتماس الاجسام
لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي في تعدد المحال فانها
لو اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود
جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورها وجب بقاء الامر فيها على
ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلا
كسر الحار من صورة البارد والبارد من صورة الحار فيحصل كيفية ثالثة
وهي كونه فاترا قلنا تاثير احدى الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد
او على التعاقب فان كان في زمن واحد لزم ان يجامع وجود كل واحدة منهما
عدمه ضرورة ان المؤثر لا بد وان يكون حاصلا حال حصول اثره فيكون كل

واحد منهما من حيث كونه مؤثرا موجودا ومن حيث كونه مؤثرا
معدوما وان كان على التعاقب وجب وجود الاول بعد عدمه لتحقق
اعدامه للثاني وهو محال بالاتفاق **قوله** وان كان الثاني وجب ان يكون كل
واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فيلزم ان يكون الحيوان على
شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض تقريره ان الطباع اذا تركت
لذواتها فكل عنصر يختص بحيزه فتكون متجاورة وكل طبيعة منها
اقتضاؤها عند المجاورة كاقتضائها عند عدم المجاورة وهي عند عدم
المجاورة تقتضي الشكل الكرة فكذلك عند الانضمام **قوله** فثبت ان خالق
ابدان الحيوانات ليست طبيعة بل الفاعل المختار ثم يحتاج في كونه واجب
الوجود لذاته الى ما ذكرناه في الطريق الاول من ابطال الامكان بلزوم
الدور والتسلسل وهذا واضح **قوله المسئلة الثالثة** انه العالم
سبحانه يمتنع ان يكون جسما مذهب اهل الحق ان الباري سبحانه لا
يشبه شيئا من المخلوقات اي لا يشارك شيئا منها في اخص صفاته ولا
يشبهه شيء منها اي لا يشاركه في ماهيته او في اخص وصفه ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير وانما يسئل المرء عما يستحيل في وصف ربه فالقول
الجلي فيه ان كل ما يؤدي الى امكانه او حدوثه او قصور في صفاته فالرب
جل وتعالى منزه عنه وقد صارت الغلاة من الشيعة الى نوعي التشبيه فاثبت
الغيرية والتشبيه للاله تعالى صورة كصورة الانسان وتابعهم على ذلك
جماعة من مشبهة الصفات تمسكوا بقوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته
من غير تاويل الممنوع الثاني في الحلولية زعموا ان شخصا من الاشخاص حل الاله
فيه او فيه جزء من الاله تشبيها على منوال النصارى وقد صرحت طائفة
تعرف بالكرامية منسوبون الى محمد بن كرام السجستاني بتسمية الرب جل جلاله
جوهرا وجسما تعالى الله عن قولهم وهؤلاء ان ارادوا ان الباري تعالى

ثبتت

ثبتت له خواص الجواهر والاجسام فسنقيم له واضح الادلة في ابطال ذلك
ان شاء الله تعالى وان ارادوا مجرد التسمية كما اطلقت الفلاسفة و
والنصارى على الرب تعالى جوهرا فقد تحكموا لتسمية الله تعالى باسم موهوم
لم يرد به شرع ولا انبأ به سمع وملتقى الاسماء انما هو من مجرد الاسماء السمع
ولا يصح انباؤها قياسا وقد تاول محمد بن الهيصم احد اتباع ابن كرام
مقالاته واراد حمل ذلك على ما يمتنع في وصفه تعالى فقال المراد
بتسميته جوهرا او جسما انه قائم بنفسه قال الشهرستاني وهذا تلبس
منه والا فمذهب استاذهم لا يصح حمله على ذلك مع اعتقاده ان الباري
جل جلاله محل الحوادث قابل للاصوات وانه مستو على العرش استقرارا
محضا مختصا بفوق مكانا تعالى الله عن قولهم فليس يخبيه من هذه
المخازي تزويرات ابن الهيصم فلا يريد بالجسمية القيام بالنفس
ولا بالجهة والفوقية علوا ولا بالاستواء استيلاء وانما هو مذهب
لا يقبل الاصلاح وكيف يستقيم الظل والعود اعوج واني يصح
المذهب وصاحب المقالة اهوج **قوله** ويدل عليه وجوه الاول
انا دللنا على تماثل الاجسام واذا ثبت هذا وجب ان يصح على كل واحد
منهما ما يصح على الاخر فيكون اختصاصه تعالى بعلمه وقدرته وقدمه ووجوب
وجوده من الجائزات فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات الى فاعل
اخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال توقيف هذه الحجة على اقامة الدليل
على تماثل الاجسام مع غيره لا حاجة له اليه بل نقول لا شك في اختصاص
الجسم بامر ما به يمتاز عن سائر الحقائق وقد قام الدليل على امكانه وامكان
صفته فلو شاركه الباري في ذلك الاخص لماثله وحكم المتماثلين الاستواء
فيما يجب ويجوز ويستحيل فيلزم امكانه وامكان صفته ولا يكون وجوده لذاته ويفتقر
في اختصاصه بما قام الدليل على اتصافه به الى مخصص تعالى الله عن ذلك **قوله** الثاني

قد دللنا على ان الاجسام محدثة والاله تعالى يجب ان يكون قديمًا
ازليًا فيمتنع كونه جسمًا هذه الحجة مستمرة لما قررناه من وجوب
استواء المثلين في الاحكام فلو ساوى البارى سبحانه وتعالى الاجسام
للزم حدوثه او قدم الاجسام والحجة الاولى مبنية على قول من يثبت
العلم بالصانع بوسط امكان المخلوقات والثانية على قول من يثبت
العلم بالصانع بحدوثها قوله الثالثة انه لو كان جسمًا لكان مساويًا
لساير الاجسام في الجسمية تعالى سواء فسر الجسم بالمؤتلف من الجواهر
المتحيزة على راى المتكلمين او بالمركب من الهيولى والصورة على مذهب
الحكماء قوله فان لم يخالفها باعتبار اخر لزم كونه مثلا يعني ان لم يخالفها
بشيء من صفات النفس التي تثبت له لزمت المماثلة لاستوائهما في جميع
صفات النفس التي ثبتت ولم يرد انه لم يخالفها بصفة البتة فان
التماثل المطلق في جميع الصفات محال فان لازم المثلية العينية والغيرية
لا بد ان يفارق احدهما الاخر بوجه ما فان لم تكن مفارقة فلا غيرية
ولا مثلية قوله وان خالفها باعتبار ما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيلزم وقوع التركيب في ذاته لكننا انما بينا ان وقوع التركيب
في ذات واجب الوجود محال هذا واضح قوله الرابع انه لو قام بجملة
الاجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال
الكثيرة وهو محال صوابه ان يقال لزم قيام المعنى الواحد بالمحال الكثيرة
فان ذلك يوهم صحة اطلاق العرض على صفات البارى تعالى وانه لا يجوز وهذا
بعد تقدمه وهي ان البارى سبحانه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب
اتصافه بالعلم والقدرة والارادة والحياة قوله وان قام بكل واحد منها علم على
حدة وقدرة على حدة لزم القول بتعدد الاله يعني اذا ثبت لكل جزء الاتصاف
بجميع صفات الاله فيكون الهًا والدليل الدال على وحدة الاله سبحانه وتعالى

بنفي

بنفي الكمية المتصلة والمنفصلة فان قيل ما المانع ان تقوم هذه
الصفات ببعضه دون بعض قلنا لا يخلو اذا قامت بالبعض اما ان يعود
حكمها الى الجميع او لا والاول باطل لوجوب اختصاص حكم المعاني بما قامت به ولا
فنسبة المعنى الى جميع ما لم يقم به نسبة واحدة ولا يستمر هذا للمعتزلة مع
قولهم بان الصفات التي من شرطها الحياة تقوم بالبعض توجب الحكم للجملة
وان لم يعد حكمها الى الجميع لزم اختصاص ذلك المعنى بذلك الجزء دون غيره
من الاجزاء كما في حقنا فيفتقر الى مخصص قوله المسئلة الرابعة
في امتناع كونه جوهرًا اعلم ان المراد من الجوهر اما المتحيز الذي لا
ينقسم يعني كما فسره المتكلمون او المراد منه كونه غنيًا عن المحل يعني كما فسره
النصارى والفلاسفة تريد انه موجود لا في موضوع قوله والاول باطل من وجهين
الاول ان الدليل الذي ذكرناه في حدوث الجسم قايم بعينه في جميع المتحيزات
يعني انه لا يخلو في الازل اما ان يكون متحركًا او ساكنًا والقسمان باطلان
فلا يكون ازليًا وقد قام الدليل على وجوب ازلية الاله سبحانه قوله
فعلى هذا التقدير كل جوهر محدث والله تعالى ليس بمحدث فيمتنع كونه
جوهرًا هذا من الشكل الثاني وهو انا متى اثبتنا شيئًا لشيء وسلبنا ذلك
ذلك الشيء عن امر اخر كان ذلك الثاني مغايرًا للاول وهو حقيقة الفرق
قوله الثاني ان القايلين بنفي الجوهر الفرد قالوا كل متحيز فان يمينه غير يساره
وقدامه غير خلفه وكل ما كان كذلك فهو منقسم ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته
هذا التقدير كما ذكر على قول من ينفي الجزء الفرد واما على ما يعتقده
المحققون من اثباته فقد بينا ان تلك الامور ترجع الى نسب واضافات
وان ذلك لا يوجب صحة الانقسام على قواعد المتكلمين وانما يقال اذا كان
كذلك فقد قبل المماسة والمباينة والاجتماع والافتراق وهما حادثان
وما قبل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث والاله سبحانه

وتعالى قديم قوله واما ان كان المراد بالجوهر كونه غنيًا عن المحل
فهذا المعنى حق والنزاع ليس الا في اللفظ نفي ان لفظ الجوهر يوهم
بالمتحيز الناقص ولم يرد في الشرع اطلاقه ولا نطلقه واسماء الله
توقيفية وكذلك ان اريد به ما يريده الفلاسفة من انه موجود لا في
موضوع قوله المسئلة الخامسة في امتناع كونه تعالى في المكان ذهبت
الحشوية والكرامية الى ان البارى سبحانه يختص بجهة فوق واختلفت
الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال مماس للعرش ومنهم من قال مباين له
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم انه مباين بمباينة متناهية ومنهم من
زعم انه مباين بمباينة غير متناهية والحشوية حملت الاستواء على ظاهره
وامتنعت من التاويل واعلم انه متى امتنع كون البارى جل وتعالى متحيزا امتنع
كونه في مكان وان اشغال الامكنة مما لا تعرض الا للمتحيزات اذ معنى كون
الجسم في مكان ان الحاوى يماس المحوى بسطح ولا يتصور ذلك الا في مكان
متحيز فاذا كان ما هو حاصل في مكان فهو شاغل للحيز وقد يشغل الحيز
ولا يكون في مكان كما تقول في جملة العالم انه ليس في حيز ولا في مكان اذ الحصول
في المكان لا بد فيه من تمكن جسم على جسم فلو كان العالم في مكان والمكان جسم لا
يستدعى كل مكان مكانا الى غير نهاية وهو محال وانما فرض الكلام في امتناع
حلوله تعالى في مكان وان كان فيما تقدم غنية عنه لابطال تشبيه مدعيه
وتخصيصهم بجسم قوله ويدل عليه وجوه الاول ان كل ما كان مختصًا
بالمكان فان كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب وقد ابطلناه
وقد بينا انه لا يتم هذا على راى من ينفي الجزء الفرد واما من يثبته فلا يلزم
التركيب من مجرد تميز جوانبه بل طريقه ان نقول وكل ما كان كذلك لم يخل عن
الاجتماع والافتراق ويلزم منه الحدوث وقد قام الدليل بعدمه على قدمه
ووجوبه قوله وان لم يكن ذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل

القسمة

القسمة وقد اطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة تنزيه
الله تعالى عن ذلك لم يكن لامتناع قبول الانقسام فانا لا نصف الله
تعالى بصحة الانقسام بل يمتنع عليه ذلك فانما وجه التنزيه في كونه
ليس كالجوهر وجوب انقسام الجوهر بالحيز والاختصاص بالجهة المستلزمة
للحركات والسكون الممتنعين على الازلى ووجه التنزيه في كونه ليس
كالنقطة انها نهاية للخط وعرض فيه واذا كان جهة النقص ذلك
فلا فرق بين ما يقبل القسمة من ذلك وما لا يقبله قوله الثاني انه
لو كان في الحيز لكان اما متناهيًا من كل الجوانب او غير متناه من كل
الجوانب او يكون متناهيًا من بعض الجوانب دون بعض والاول
باطل والا كان اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب دون
الزايد والناقص محتاجًا الى المخصص وذلك يوجب الحدوث وهذا
واضح ولا يقال ما المانع من فرضه على كمية مخصوصة لا يقبل الزيادة
والنقص كما قلتم ان البارى سبحانه وتعالى موصوف بصفات واجبة
له لا تقبل الزيادة والنقص لانا نقول نسبة الاجزاء الى الجسم المؤتلف
منها نسبة واحدة فاذا ثبت ان الجسم قابل للايتلاف من بعضها
كان التاليف من البعض الاخر وحينئذ يقبل الزيادة والنقص ما صفة
البارى سبحانه وتعالى لم تفهم حقيقتها للحكم بانها قابلة لزايد على ما
اتصفت به فاضمحل الخيال وانما اثبتنا الصفات لله سبحانه بطريقين
احدهما اثبات ما توقف الابداع والايجاد عليه من الحياة والعلم والقدرة
والارادة وكذلك القدم والبقاء الثاني ما ارشد السمع عليه من كونه
سميعًا بصيرًا متكلمًا على اسد الطريقين والعقل على نفي النقايص وان نقيض
هذه الصفات نقص فيتعين اتصافه بذلك ضرورة ان القابل للشيء
لا يخلو عنه وعن جميع اضداده والا لزم سلب النقيضين في الطريقين الثاني
وما سوى ما علمناه لم نتم حقيقته ولا حقيقة الذات فيستند اليها
فيقضي العقل بقبوله وامتناعه بل ما عدى ذلك موقف عقل لا طريق لنا
الى اثباته او نفيه لانا لم نعلمه ولا توقف عليها ما علمناه من ايجاد الممكنات
عليه ومن زعم انحصار صفات البارى تعالى ما علمناه فلا يخفى تحكمه فانه لا يلزم

من عدم ما يدل على اثبات الشيء او نفيه نفيه في نفس الامر ولا اثباته
قوله والثاني باطل لان كل بعد فانه يقبل الزيادة والنقص وكل ما
كان كذلك فهو متناه يقال له لا نسلم قبول البعد للزيادة والنقص
مع فرض عدم النهاية من كل وجه قوله ولانه على هذا التقدير يكون
مركبا لان البعد الممتد الى غير نهاية يفرض فيه نقط كثيرة ولانه على
هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته هذا واضح قوله والثالث
باطل لان القول بالبعد الذي لا نهاية له محال بالدليل الذي ذكرناه سوى
كان من كل الجوانب او بعضها لا يطرد له في هذا الوجه الثالث مما
يبطل به البعد غير المتناهي وقد احتج الفخر والحكماء على استحالة جسم
لا يتناهى بوجهين وصار الى جوازه حكماء الهند وذهب قوم الى جواز
بعد لا يتناهى مع القول بامتناع جسم لا يتناهى الوجه الاول انه لو امكن
جسم لا يتناهى لامكن ان يفرض فيه خطان متوازيان والمعنى بالتوازي
فيهما انهما لو امتدا من الطرفين الى غير نهاية لم يتلاقيا البتة قالوا
ولنفرض احدهما متناهيا والاخر غير متناه فاذا زال الخط المتناهي
عن الموازاة وذلك بان يفرض خروجه من كرة كرة وليكن الخط الذي
لا يتناهى خط آب والخط المتناهي خط جد على هذه الصورة
اب فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط
غير المتناهي فلا بد من الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
لكن ذلك محال لانه ما من نقطة الا وقبلها نقطة اخرى تكون
المسامتة معها قبل المسامتة مع التي تحتها لان المسامتة مع النقطة
العليا تحصل بميل اقل من الميل الذي تحصل به المسامتة مع السفلى
ولما كانت النقطة غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي
اول نقطة المسامتة خروجه عن الموازاة توجب حدوث نقطة هي اول
نقطة المسامتة وهو جمع بين النقيضين فاذا فرض وجود خط غير
متناه محال لكن الخط نهاية السطح والسطح نهاية الجسم فاذا استحال
وجود خط لا يتناهى وهو المطلوب واعلم ان هذه الحجة بناها
الحكماء على نفي الجوهر الفرد فانه ما من مساحة يفرض قطع طرف الخط لها

وفي ميله وخروجه بالحركة فيها عن الموازاة الى المسامتة الا وتلك
الحركة قابلة للقسمة ضرورة قبول مساحة ما تقع عليه الحركة
للقسمة فالمتحرك اذا في نصف تلك المساحة يكون اقل من المتحرك في كلها
وكذلك نصف نصفها الى غير نهاية وكلما كانت الحركة اقل كانت المسامتة
بنقطة اعلا لا لكن حركة طرف الخط من الجانب الموجب للمسامتة من الطرف
الاخر لا ينتهي في التجزية الى حد لا يقبل القسمة فالمسامتة بالنقط
لا ينتهي الى نقط هي اول الخط المسامتة فاذا هذه الحجة لا تتم في زعم
من احتج بها الا على نفي الجزء الفرد ونحن لا نقول به ونقول لا بد من
الانتهاء الى حركة لا تقبل التجزية على مساحة لا تقبل التجزية في زمن
لا ينقسم والمسامتة الحاصلة فتلك الحركة هي اول نقط المسامتة سلمنا
نفي الجزء الفرد وقبول الجزء للقسمة الى ما لا يتناهى جملة لكنا نقول
لا نسلم ان هذا المحال انما نشا من فرض خط لا يتناهى بل انما لزم
من فرض نفي الجزء الفرد ومن صحة انقسام الحركة الى ما لا يتناهى ودليله
انا لو فرضنا الجسم متناهي الاطراف والخطين متناهيين معا وقد خرج
احدهما عن الموازاة الى المسامتة بحركة ما وصح انقسام تلك الحركة
الى غير نهاية كانت المسامتة بالعليا قبل الدنيا ولزم غير ما ذكره من المحال
واذا لزم المحال المذكور مع فرض تناهي الخط والجسم وعدم تناهيهما
لم يكن المحال الناشي من عدم تناهيهما الوجه الثاني انه لو فرض جسم لا يتناهى
فنفرض فيه نقطة وبعد عنها بمقدار معلوم وهو شبر مثلا ونفرض
نقطة هي اول خط اخر ثم نطبق احدى النقطتين على الاخرى ويقابل
كل شبر بشبر ذاهبا الى الطرف الذي يتناهى فلا يخلو اما ان يتساويا
او يتفاوتا والتساوي محال والا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره
ويكون الاقل مثل الاكثر فاذا الاقصر متناه لانقطاعه دون الغاية والزايد

عليه زايد بقدر متناه وما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو متناه وقد
فرضناه لا يتناهى من ذلك الجانب هذا خلف وبفرض ذلك من بقية الجهات
واعلم ان هذا البرهان مبنى على ان ما لا يتناهى لا يقبل الزيادة والنقص والاقل
والاكثر وهذه القضية صحيحة مسلمة فيما لا يتناهى من جميع الجوانب و
الاطراف اما ما يفرض تناهيه من طرف فلا نسلم عدم قبوله للزيادة و
النقص واذا كان كذلك فلم قلت ان المحال انما نشا من فرض جسم لا يتناهى
لا من فرض جسم متناه من طرف دون طرف كما فرضته قوله الحجة الثالثة ان
العالم كرة فلو حصل فوق احد الجوانب صار اسفلا بالنسبة الى اقوام
اخرى ولو احاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام ان اله العالم فلك من
الافلاك المحيطة بالارض وذلك لا يقول به مسلم هذا الالزام مبنى على ان
شكل العالم كرى وليس امرا متفقا عليه عند العقلاء ولا دل عليه سمع
قاطع والاعتماد في ذلك على ان هذا الشكل من الشكل الذي لا يقبل
الانفطار والانشقاق ليس بشيء فان الشرع دل على انه سيكون و
يقع ولا يقع الا جائزا والاحتجاج على ذلك بما نطالع من طلوع منزلة
عند غروب اخرى وما اشبه ذلك فدل على ان ما بينهما من السماء مقعر وكره
يدل على ان الخارج محدودب كما انا نشاهد سقفا يكون فيه ما يلينا
وقد يكون مربعا من خارج قوله واما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية
والجهة عنى بالظواهر النقلية تمسكهم بقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله تجري باعيننا وقوله
يوم يكشف عن ساق وقوله عليه الصلاة والسلام ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل
ليلة حين يبقى ثلث الليل فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر
فاغفر له وقوله عليه الصلاة والسلام في طلب النار الاستزادة حتى يضع الجبار
فيها قدمه فتقول قط قط اي حسبي حسبي واكتفائه عليه السلام في الجارية

ما باشا

ما باشارتها الى السماء فقال اعتقها فانها مؤمنة ورفع الايدي عند
الدعاء الى السماء وما يعتمدونه في التشبيه قوله عليه السلام ان الله خلق
آدم على صورته قوله فالجواب الكلي عنها يعني من غير تعرض لتفصيل
ما اشعرت به هذه الالفاظ وحملها على محامل تصح نسبتها الى الله تعالى
لا يأباها العقل قوله ان القواطع العقلية يعني بما تقدم ذكره دلت
على امتناع الجسمية والجهة والظواهر النقلية يعني التي ذكرناها و
اشباهها تشعر بحصول هذا المعنى والجمع بين تصديقهما محال والا
لزم اجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال والا لزم الخلو عن
النقيضين يعني فتعين العمل باحدهما وتاويل الاخر قوله والقول
بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال لان النقل فرع عن
العقل يعني ان النقل لم يثبت الا بالعقل قوله فلم يبق الا اقرارها
بمقتضى الدلايل العقلية يعني من التنزيه عن سمات الحدوث والتشبيه
وحمل الظواهر النقلية على التاويل يعني ان اعتقاد ان المراد بها معنى
غير ظاهرها قوله واما على تفويض امر علمها الى الله تعالى وهو الحق اعلم
انه لا يتصور ورود نص متواتر على ما يخالف العقل فان كان احادا
قطعنا بكذب ناقله او سهوه او غلطه وان كان محتملا فالحمل المخالف
للعقل غير مراد ثم ينظر فان بقي احتمال واحد تعين ان يكون مرادا بحكم الحال
وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل دليل من الشرع على تعين
احدها اولا فان دل وجب اتباعه وان لم يدل قاطع على تعيينه فهل يعين
بالاجتهاد والظن اختلف فيه فذهب السلف الى تفويض علمه الى الله تعالى
واعتقاد ان له معنى صحيحا تصح اضافته الى الله تعالى يعلمه الله ويجب الايمان
به ولا نعينه خشية الالحاد في الاسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف
ويعزى الى مالك انه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم اي محامل الاستوا

معلومة والكيف مجهول اي تعيين وجه منها مجهول لنا والايمان به
واجب اي الايمان ان الله تعالى اراد به معنى يصح وصف به واجب والسؤال
عنه بدعة اي عن تعيينه بطريق الظن بدعة لم يعهد من السلف التصرف
فيه في المعتقدات وانما تصرفوا بالاجتهاد في تفاصيل الاحكام الشرعية
فتعيينه بالظن امر لم ينقل عن الصحابة رضي الله عنهم فكان بدعة
ومن المتكلمين من مال الى التأويل دفعا للتحفظ عن العقايد فقال بحمل
الاستواء على القهر والغلبة كقول الشاعر • قد استوى بشر على العراق •
من غير سيف ودم مهراق • او على القصد كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي
دخان او ان معنى الاستواء المتناهي في صفة الكمال بالنسبة اليه كقولك استوت
الثمرة وقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى والعرش يطلق ويراد به الملك
فمعنى استوى على العرش انفراده بملكه خلقا وتدبيرا ويقرر هذا التأويل
ان كل موضع ذكر الله تعالى فيه الاستواء قرنه بذكر الخلق والتدبير وحملوا
قوله تعالى ءامنتم من في السماء اي سلطانه كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم على فوقية القهر
وقوله عليه السلام ينزل ربنا اي عطفه ورحمته كقوله تعالى وجاء ربك
اي امر ربك ورفع الايدي بالدعاء لان السماء قبلة الدعاء ويعارض
ما صاروا اليه قوله تعالى واسجد واقترب وقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من
ربه وهو ساجد فلو كان القرب بالمسافة لكان القايم اقرب من الساجد
واكتفاؤه صلى الله عليه وسلم في الجارية بالاشارة الى السماء لانها كانت خرسا
فدلت اشارتها على التبري من عبادة الاصنام وان معبودها اله السماء وقوله
صلى الله عليه وسلم خلق آدم على صورته اي صورة العبد فهي صورة مخلوقة
وقوله تعالى خلقت بيدي يريد بسط النعمة وقوله تعالى تجري باعيننا اي
بكلائتنا وحفظنا وقوله حتى يضع الجبار فيها قدمه اي جبار يعلم الله تعالى

عتوه واستكباره فاذا اورد النار هو واتباعه اكتفت به فان
قالوا هذا كله تأويل وتصرف بالعقل ونحن لا نقول به قلنا قد
اولتم قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم على العلم والاحاطة واولتم قوله
عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يصرفه حيث
يشاء واولتم قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله على محل اخذ الميثاق
الذي اخذ به العهد على بني آدم فان قالوا انما اولنا ذلك لان مدلول
هذا كله خلاف صريح العقل بخلاف ما ذهبتم اليه فانه يحتاج الى نظر العقل
وهو حرام وبدعة قلنا لا بد من الاعتراف بصحة دليل العقل فان
اثبات النقل بالنقل محال فان قالوا فقد قال الله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله قلنا فقد قال والراسخون في العلم فان قالوا يجب الوقف
على قوله الا الله والواو للاستيناف لا للعطف وخط الراسخون
الايمان به قلنا الايمان به لا اختصاص للراسخين به فانه يجب على كل
مؤمن فلم يبق لوصفهم بالرسوخ بالعلم وانهم اولوا الالباب فايدة
وانما الراسخ في العلم يعلم برسخوه برسوخه من المتشابه الوجه الذي
تشابه به الباطل فينفيه والوجه الذي تشابه به الحق فيثبته كقوله تعالى
ونفخت فيه من روحي يعلم منه ان احتمال البعضية محال فيصرفه عنه
واحتمال اضافة التشريف صحيح فيحمله عليه والله تعالى اعلم **قوله**

المسألة السادسة

في ان الحلول على الله محال ذهبت فرقة من
الرافضة الى حلول الله تعالى في علي وذهبت النصارى الى حلول الكلمة
بذات المسيح ومعتقدهم ان الباري سبحانه وتعالى جوهر له ثلاثة اقانيم اقنوم
الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن و
اقنوم الحياة ويعبرون بروح القدس فقالوا اقانيم الاب والابن و
روح القدس اله واحد والاقنوم كلمة يونانية المراد منها الاصل

في الاصل الذي كانت منه حقيقة الآلهة هذه الثلثة الاقانيم
وقد طالبهم الاصحاب بدليل حصر الاقانيم في ثلاثة فقالوا
لان الخلق والابداع لا يتاتى الا بها فقيل لهم والارادة والقدرة
لا بد في الخلق الا بهما ايضا فاحكموا ان الاقانيم اربعة او خمسة
ثم نصوا بان الكلمة حلت في ذات المسيح وزعمت طايفة ان كل
شيء حي فهو حي بنفس حياة الله تعالى قوله والدليل عليه ان المعقول
من حلول شيء في غيره هو كون هذا الحال تبعا لذلك المحل في امر ما
من الامور وواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون تبعا لغيره وان
كان المراد بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه فلا بد من افادة تصوره
حتى ننظر فيه هل يصح اثباته في حق الله تعالى ام لا قال في الاربعين
في تقرير الحلول هو ان الشيء اذا اختص احدهما بالاخر فقد يكونان
بحيث تكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر وهو مثل
كون الماء في الكوز فان ذات الماء مباينة لذات الكوز في الاشارة
الحسية الا انهما متماسان بسطحيهما وقد يكونان بحيث تكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا وهو مثل كون اللون في
المتلون فان اللون يحتاج في وجوده الى المحل والمحل غني في وجوده
عنه يريد ان المعنى الذي هو صفة لا يعقل غنيا عن محل يقوم به و
الجوهر يعقل مع الذهول عما يقوم به من الصفات وان كان يستحيل
خلوه عنه في الوجود او عن ضده عند المتكلمين والغرض انا نفرق
بين حلول المعاني بالذوات حلول الانصاف وبين حلول المتمكن في المكان
بمعنى تماسهما بسطحيهما او بين حلول السريان كحلول الجسم وسريانه في
الابعاد والقسمان الاخيران من عوارض الاجسام وقد بينا تنزيهه
سبحانه وتعالى عن ذلك والاول من صفات انفس المعاني فلو كان الباري سبحانه

لا يستغني في وجوده عن القيام بغيره لكان معنى من المعاني ولكن
الباري تعالى ثبت انه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب
اتصافه بالحياة والعلم والقدرة والارادة فلو كان معنى وقد وجب
اتصافه بذلك لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال هذا اذا فرض عدم
استغنائه عن المحل فان فرض انه غني في ذاته وازليته عن المحل لكن
حل في حادث هو او صفة من صفاته فنقول لم يخل ذلك الحلول
اما ان يكون واجبا او جايزا فان كان واجبا لزم منه قدم ما فرض
حلوله فيه من ناسوت او غيره وقد قام الدليل على حدوث كل ما
سوى الله تعالى وان كان جايزا افتقر الى معنى يؤثر فيه او في شيء
من صفاته ينافي وجوبه ولان ذلك الحلول ان كان كمالا يخلو عنه
في الازل نقص وان كان نقصا استحال وصفه به وقد اختلف النصارى
في تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت المسيح فصار بعضهم
الى قيامها به قيام الصفة بالموصوف وهذا محال فانه ان بقي الجوهر
القديم موصوفا به امتنع اتصاف المسيح بها لامتناع حصول الشيء
الواحد في محلين هذا في الصور المخصوصة بوجود والكلمة عندهم
ليس لها وجود يخصها وانما نسبة الكلمة الى الذوات عندهم نسبة
الحال نفسه او وجه واعتبار في العقل فامتناع نسبتها الى محلين
يكون اولى فان لم يبق الازلي موصوفا بذلك فهو محال ومنهم من فسره
بانهما امتزجا واختلطا اختلاط الخمر باللبن وهذا لا يعقل الا في الاجسام
ومنهم من فسره بالانطباع كالانطباع صورة المرئي في المرآة وهو باطل
بما ذكرناه فان الحاصل في المرآة ليس عين الانسان وانما هو مثال يطابقه
من غير مادة ومنهم من فسره بان حلوله فيه كنسبة المتشمس من الشمس وهو
ايضا باطل فان المنفصل من الشمس الى المتشمس شعاعها وهي اجسام لطيفة

مضيئة ولذلك توصف بالانتقال فاين ذلك من الكلمة التي هي
محض وجه واعتبار في العقل والله تعالى اعلم **قوله المسئلة السابعة**
في انه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية الى قيام ذهب الكرامية
المحدثات بذات البارى تعالى وزعموا ان الكلام حروف واصوات تقوم
بذاته سبحانه ولا يتصف بها وانما يتصف بالقابلية وفسروا القابلية
بالقدرة على القول وقالوا تقوم به الارادة الحادثة ولا يتصف بها
وانما يتصف بالمشية فقالوا لله تعالى مشية قديمة وارادة حادثة
ومتى اراد ايجاد محدث احدث بذاته كافا ونونا وارادة تمسكا بقوله
تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه أن نقول له كن فيكون ثم ان كان ذلك
المحدث مرئيا تجدد له بصرية ومتى كان مسموعا تجدد له سمع ويعدم
المرئي والمسموع بنفي السمع والبصر بذاته والبارى تعالى عندهم يفعل
خارج ذاته بتوسط ما يوجده في ذاته وهذا نظير قول المعتزلة فيما يفعله
العبد خارج ذاته يسمى تحدثا هذا مع احترازهم عن ان سموا الله تعالى
باسم باعتبار امر يتجدد من صفات الافعال وقالوا انه خالق في الازل
وما صاروا اليه من صحة قيام الحوادث به مع عدم اتصافه بها محال فانهم
اما ان يقولوا في الاحوال او ينفوها فان قالوا بها فالمعاني توجب احكامها
لما قامت به لا نفسها وتخلف صفة النفس محال وان قالوا بنفي الاحوال
بمعنى قيام المعاني بالذوات هو عين اتصافها بها فاذا قالوا تقوم به
ولا يتصف به فكانهم قالوا تقوم به ولا تقوم به ويتصف بها ولا يتصف
بها وهو جمع بين النقيضين **قوله** والدليل عليه ان كل ما كان قابلا
للحوادث فانه يمتنع خلوه عن الحوادث وكل ما يمتنع خلوه عن الحوادث
يكون حادثا ينتج ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يكون حادثا يعني ان
هذا الدليل بعينه هو الدال على حدوث الاجسام فيلزم اما نقضه لا لزم حدوث

الاجسام او حدوث الاله تعالى الله عن ذلك **قوله** وعند هذا نقول
الاجسام قابلة للحوادث فيجب كونها حادثة ونقول انه تعالى يمتنع
ان يكون حادثا فيجب ان يمتنع كونه قابلا للحوادث يعني انه متى
صدق ان كل قابل للحوادث حادث صدق عكس نقيضه وهو كل ما
ليس بحادث لا يكون قابلا للحوادث والبارى تعالى ليس بحادث فلا يكون
قابلا للحوادث **قوله** والحاصل ان الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم
محال يعني لما اثبتناه من وجوب صدق عكس النقيض فان القضية
لا تصدق الا مع مساوات المحمول للموضوع او مع اعميته ولا تصدق
مع كونه اخص واذا كان كذلك لزم من نفي الثاني نفي الاول لانه اما
مساو او اعم وعلى كلا التقديرين يلزم من نفي الثاني نفي الاول **قوله**
فلنذكر ما يدل على صحة مقدمتي هذا الدليل فنقول الذي يدل على ان كل
ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث هو ان كون الشئ ممكن
الاتصاف بالمحدث مشروط بامكان وجود المحدث لان كون الشئ موصوفا
بالصفة المعينة فرع على تحقيق تلك الصفة المعينة فكذلك امكان الاتصاف
بتلك الصفة فرع على امكان تلك الصفة لكن الحادث يمتنع كونه ازليا
فكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه ازليا بل يكون حادثا ماذكره
يشكل باثبات قدرة او قادرية ازلية فان من صفاته نفسها صحة
ايجاد المحدثات بها مع امتناع وجود حادث ازلا وقد استدل الاصحاب
على ان القابل للشئ لا يخلو عنه او عن ضده فان الجوهر استحال خلوها عن الاكوان
على ما قررناه بالضرورة ونسبة ساير المعاني اليها قبولا وحلولا واتصافا
نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن كلها لجاز الخلو عن بعضها والخلو عن بعضها
محال بما قررناه من استحالة عروها عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
ثم طردوا ذلك بالنسبة الى البارى سبحانه وتعالى وهو مجرد قياس بغير جامع فاذا

فهمنا ماهية الجوهر والمعاني وقبولها لتلك المعاني واضدادها فحكمها
باستواء المعاني بالنسبة اليها فالدليل الاسد على ذلك ان نقول ان المعنيين
متى كانا على طرفي النقيض فسلب احدهما يقتضي وجود الثاني كالحيوة
والموت اذ حكم النقيضين انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فلو خلا منهما
معا لزم ارتفاع النقيضين ورفع النقيضين يلزم منه اجتماع النقيضين
وهو محال واذا كان التقابل واقعا فيما اكثر من اثنين فلا بد وان
تكون الاضداد محصورة لانها داخلة في الوجود ويستحيل ان يدخل في الوجود
ما لا يتناهى واذا كانت محصورة فسلب احدها يستلزم وجود احد الاضداد
الباقية واحد الاضداد الباقية لازم نقيض الضد الاخر فسلب جميع الاضداد
يستلزم سلب النقيضين ايضا وهو محال عدنا الى تتمة دليله قال اذا
ثبت هذا يعني ان كون الشيء ممكن الاتصاف بالمحدثات مشروط بامكان وجود
تلك المحدثات قال فنقول ان كل شيء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة
من لوازم ذاته اذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات يعني العوارض
المفارقة قال فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية ثم نقول تلك
القابلية ان كان من لوازم الذات فهو المقصود وان كان من العوارض
عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال يعني ان قبول اتصافه بكل ماهية
لا مرسا لابد ان يكون لذاتها او لازم ذاتها والا لزم التسلسل قال فثبت
ان قابل الصفات الحادثة يجب ان يكون حادثا ما لم يتحقق انها من خواص
الاجسام او الجواهر او نقايص او امتناع قبول الذات الازلية لها ولم يتعرض
لتقرير هذه المقدمة والا فالاجسام توصف بالعلم ونحو ذلك من الصفات
وهي حادثة وقد اتصف الباري تعالى بالعلم والقدرة مع القول بقدمها وكذلك
الكلام والسمع والبصر لقبوله لها مع انها صفات كمال ولم يزل من مجرد
وصف الجسم بصفة والقضا بحدوثها من اجل انها صفة لحادثة ان نقضي

بحدوث كل صفة اتصف الجوهر بجنسها ولعله اعتمد في ذلك على ما
يقرر الحكماء في علم الطبايع من ان الالوان والطعوم والروايح من توابع
الكيفيات الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الاربعة
لا يتصف بها غير الجسم لاختصاصها باعتمادات علوية وسفلية و
الاكتفاء بذلك نظرا الى العوايد ولا يقدرون على اجراء ذلك على قوانين
البراهين العقلية والدليل على تنزيه الله سبحانه عن الاتصاف بشيء من هذه
المعاني انه لو قام به شيء منها لكان قابلا لها واضدادها ونسبتها اليه نسبة
واحدة فيكون اختصاصه ببعضها محوجا الى مخصص وتعلق المخصص
به محال فان ذلك ينافي وجوب استغنائه وهذا بخلاف العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام فان اضدادها نقايص مستحيلة عليه وهي صفات
كمال دل العقل والشرع على اتصافه بها فان قيل قد وصف الله سبحانه
نفسه بالنور فقال الله نور السموات والارض وورد في السنة من اسمائه
النور قلنا ظاهر الاية غير مراد بالاجماع فلا بد من تاويله ويحتمل وجهين
احدهما انه منور السموات والارض ولا خفاء انه هاد بنصب الادلة
وخلق العقول والادراكات وارسال الرسل وانزال الكتب وخلق التوفيق
والالطاف قوله المسئلة الثامنة في ان الاتحاد محال وذلك ان احد
الشيئين اذا اتحد بالاخر فان بقيا في هذه الحال فهما اثنان لا واحد وان
عدما كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الاخر امتنع الاتحاد
لان المعدوم لا يكون عين الموجود اعلم ان القول بالاتحاد يعزى الى بعض
النصارى قالوا ان الكلمة حلت بناسوت المسيح فاتحدت به فصار الجوهران
جوهرا واحدا وتعزى هذه المقالة الى اليعاقبة وابت الملكانية هذه
المقالة فقالوا لو كان كذلك وقد قتل وصلب لنالته ايدي الاعداء بل هما
جوهران واردتان فبلاهوته يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص وبناسوته

ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقد اقمنا الدلايل العقلية على
استحالة الحلول على الله تعالى في شيء فبطل ما بنوه عليه من الاتحاد وعزى
اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك
عن سطحات تنقل عن بعضهم كقولهم لـ ما في الجبة الا الله وانا الحق
وبعض علماء الطريق يتاول لهم ذلك وينزههم عن القول بمثل هذه
المقالة ويقول ان السالك ربما طرات عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله
وتغيب نفسه عنه كما قيل وشغلت عن فهم الكلام وكان شغلي عنك بك
ويعبرون عن هذه الحالة بالفنا يجري على لسانه مثل هذه الالفاظ وهي
حالة غلبة واذا رجع الى صحوه واحساس نفسه لا يصدر منه شيء من
ذلك فمن عرف منه في صحوه اتباع الصراط المستقيم اعتذر له ومن لم
يعهد منه ذلك فلا عذر له ومنهم من واخذهم بذلك وحكم بالقتل
كفتوى الجنيد في الحلاج وبالجملة فالاتحاد يطلق على معنيين احدهما اشد
الامتزاج والمجاورة بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر في الحس كامتزاج الخمر
والماء وسائر المركبات من الاشربة والمعاجين وكاختلاط النطفتين في
الرحم بحيث صار شخصا واحدا وكذلك ما تمثل به النصارى في الاتحاد
من ان للفحمة حقيقة وللنار حقيقة فاذا سرى النار في الفحمة لا يتميز
احداهما عن الاخرى وصار حقيقة اخرى وتجدد لها اسم لم يكن وهو الجوهرة
وكل هذا لا يعقل الا في الاجسام فلا يمكن دعواه في حق الاله تعالى
ولا في صفة من صفاته المعنى الثاني من تفسير الاتحاد انه يراد به صيرورة
الشيئين شيئا واحدا وهو التفسير الذي برهن المصنف على استحالة
وجوده مطلقا بالنسبة الى الله تعالى والى غيره فقال ان الشيئين اذا اتحدا
فلا يخلوا اما ان تبقى ماهية كل واحد منهما عند الاتحاد فيكونا شيئين لا
شيئا واحدا او لا تبقى ماهيتهما فيكون الحاصل غيرهما او ماهما فقد عدما

والاتحاد

٨

والاتحاد بهذا المعنى ممتنع في الباري تعالى وصفاته لعدمها وان لم يبق
احدهما فلا اتحاد بل الحاصل ان احدهما عدم ونفى الاخر والاتحاد بهذا
المعنى لا يتصور بالنسبة الى الله تعالى الا بعدم الحادث وبقايه تعالى
وليس اتحادا بمحال وقيل اصحاب المقالات عن مرقوريش من الحكماء وقيل
انه اول من قال بالاتحاد ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك
الصورة العقلية ويسموا ذلك باتحاد العاقل بالمعقول وقال نازوا ان
النفس الناطقة انما تعقل الاشيا لاتصالها بالعقل الفعال واتحادها
به واصل هذه المقالة مبنى على اثبات ان النفس الناطقة جوهر مفارق
واثبات عقول سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك والرد عليه بطريق
الالزام ان يقال النفس اذا عقلت صورة واتحدت بها ثم عقلت صورة
اخرى واتحدت بها فالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد الثاني ام لا
فان بقيت لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال وان لم يبق
وقد كانت هي العقل نفسه لزم عدم الصورة الاولى والعقل معا
وكان الموجود شيئا اخر فلا اتحاد واما قولهم ان النفس الناطقة تتحد
بالعقل الفعال فمحال ايضا لانها ان اتحدت ببعضه لزم انقسام ما لا
ينقسم وان اتحدت بكله لزم ان تكون عالمة بجميع معلوماته وهو محال
عنده **قوله المسئلة التاسعة** الالم واللذة على الله تعالى محال لان
المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن
اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فمن كان متعاليا عن الجسمية
كان هذا محالا في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا التحصيل
الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وهو محال
وان لم يقدر عليه كان متالما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال
ما اشار اليه من المسلكين واضح وما قدمناه من الدليل على استحالة اتصافه

بالطعوم والالوان يطرد فى الالم واللذة وقد نقل عن ابن سينا انّ
اللذة ادراك الملايم والملايم هو الكمال الخاص قال والالم ادراك المنافى
واعترض عليه بعض المتكلمين فقال ما ذكره من التفسيرين لا يصح فان
المريض قد يعتد باكل الحلاوة مع انها لا تلايمه بل تمرضه وينفر عن الدواء
وهو يلايمه وينفعه وكذلك صاحب الجرب يستلذ فى الحك مع انه لا يلايمه
ويضره واجيب عن ذلك بان المريض انما يستنصر باكل الحلاوة لا من
الوجه الذى لا يلايمه بل من وجه اخر مثال الان ما فى بدنه اخلاط ردية تحيل
ما يتناوله اليها فيستنصر بذلك واما لان اعضاء الهضم تضعف عن
هضمها وكذلك الجواب عن بقية الالزامات **قال الغز** ان اراد ابن سينا
بذلك تعريف الالم واللذة فهو باطل لانهما من الامور الوجدانية الضرورية
غنية عن التعريف وان اراد ان الالم نفس الادراك وكذلك اللذة فهو
ضعيف لان من المحتمل ان يكونا امرين مغايرين لنفس هذا الادراك وان
كانا لا يوجدان الا معه فلذلك قال فى تفسيرهما فى هذا الكتاب ان الالم
هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج وان اللذة هى الحالة الحاصلة عند
صلاح المزاج ولم يحكم بانهما نفس الادراك والله اعلم **قوله المسئلة**
العاشرة ذهب ابو على يعنى ابن سينا انه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المقيد
بكونه غير عارض للماهية قلت ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان الوجود
نفس الموجود وان وجود الاشياء ليس زايدا على حقايقها وانها تتميز وتختلف
بذواتها من غير اثبات صفة نفسية هى احوال وقال وجود كل شى ذاته وعينه
وماهيته والوجود مقول عليها بالاشتراك اللفظى شاهدا وغايبا قيل وهو بعينه
فان وجود البارى تعالى معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم لا يكون
عين المجهول او ما ليس بمعلوم وذهب القاضى والامام الى ان مفهوم الوجود
والذات لا يختلف شاهدا وغايبا وان تماثل الذوات واختلافها بصفات

نفسية هى احوال او وجوه واعتبارات فى العقل واحتجوا على انه مقول
عليها بالاشتراك المعنوى فانه يصح تقسيم الذوات الموجودات الى واجب لنفسه
وممكن ومورد التقسيم مشترك ولانا يمكننا ان نعقل بانا نصدق ان الله تعالى
اوجد ذاتا او موجودا ولا نعقل كونه جوهرا وعرضا ثم نعقل بعد ذلك كونه جوهرا
او عرضا ثم نعقل كون ذلك العرض لونا ثم نعقل كون ذلك اللون سوادا او
بياضا فتختلف هذه ومعقول الوجود والذوات لا يختلف قالوا واذا
ثبت ان الاشياء مشتركة فى ذلك وانها قد تكون مختلفة الحقايق وما
به الاشتراك غير ما به الافتراق تعين ان يكون الافتراق بصفات
نفسية واعتبارات عقلية هذا الباب ما عولت عليه هذه الطايفة والمعتزلة
ساعدوهم على ان مفهوم الوجود مفهوم واحد الا انها تزعم انه زايد على الماهية
الممكنة وعلى ماهية الوجود ايضا وساعد ابو على بن سينا المعتزلة على ان
وجود الماهيات الممكنة زايد عليها غير انه قال لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المقيد
بقيد انه عارض للماهية البتة فقال ان وجوده عين ماهيته مع تسليمه
ان مفهوم الوجود لا يختلف شاهدا ولا غايبا وربما قال انه مقول عليه
بالتشكيك وان مفهومه وان كان واحدا الا انه لواجب الوجود اولى واول
وهو اصطلاح احدثه ليتخلص به عما الزمه المتكلمون من ان معقول الوجود
اذا كان لا يختلف شاهدا ولا غايبا فلو كانت حقيقة البارى سبحانه وتعالى
هى محض الوجود لوجب ان يصح عليه تعالى الله عن ذلك كل ما صح على كل وجود
وان كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون ثابتا لجميع الموجودات فقال
هذا غير لازم لان الوجود له اولى واول فيقال له المعقول من كونه ازليا ان كان
من تمام ماهيته بطل قولك انه لا حقيقة له وراء كونه وجودا غير عارض لماهيته
ويلزم التركيب فى ذاته وان لم يكن داخلا فى حقيقته كان خارجا عارضا
وكان الالزام باقيا وان زعم ان ذلك داخل فى مسمى وجوده كان الوجود مقولا عليه

وعلى الممكنات بالاشتراك اللفظي لما ذكرناه **قوله** في الاحتجاج على ابطال
مذهب ابي علي وهذا باطل لوجهين احدهما انه وافق على ان حقيقة الله
تعالى غير معلومة للخلق وعلى ان وجوده المقيد بالقيد السلبي معلوم والمعلوم
غير ما هو معلوم هذا واضح فان قيل لعله اراد ان جميع ما يختص به الله تعالى
من اللوازم والصفات السلبية والاضافية والمركبة منها غير معلوم للخلق
قلنا جميع ما يصفون به واجب الوجود على زعمهم معلوم لهم من ان وجوده
غير عارض لماهيته وانه واجب لذاته وانه قايم بذاته ازلي سرمدي وانه
عقل بمعنى انه مجرد عن المادة ولواحقها وانه مبدا لجميع الممكنات الى غير ذلك
ما يصفونه به فكل ذلك معلوم لهم فلا يحصل قوله ان حقيقة الله تعالى غير معلومة
للخلق على ذلك **قوله** الثاني ان الوجود ان اقتضى لنفس كونه وجودا ان يكون
مجردا عن الماهية وكل وجود كذلك وهذه الماهيات الممكنات اما ان
لا تكون موجودة او يكون وجودها نفسها وذلك محال يعني ان ما للنفس
لا يزول فاذا كان مسمى الوجود لا يتحقق مع عروضه لماهيته فلا يكون
شيء من الماهيات الممكنة موجودا وهو خلاف المعلوم بالضرورة وان كانت
موجودة فلا يكون الوجود مقولا عليها ولا على واجب الوجود بمعنى واحد
بل بالاشتراك اللفظي وهذا القول باطل فان وجودها معلوم بالضرورة
وماهيتها قد تكون غير معلومة البتة او معلومة بالنظر **قوله** وان اقتضى
ان يكون عارضا للماهية فكل وجود كذلك فوجود الله تعالى عارض لماهيته
هذا واضح **قوله** وان لم يقتض لا هذا ولا ذلك لم يصر موصوفا باحد
هذين القيدين الا بسبب منفصل فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال
والاعتراض عليه ان يقال ماهية الوجود اذا كانت من حيث هي هي لا تقتضي
عروضها الماهية ولا سلب عروضها كان العروض متوقفا على سبب لا محالة
لانه امر ثبوتي واما عروضها فامر سلبي فلا نسلم افتقاره الى سبب اما لان

لا يكون

لا يكون اثرا واما لان العدم المستمر غني عن المقتضي والثاني اوقع
وقد تمسك الاصحاب في الرد عليه بمسالك غير هذين اسدها ان دعوى
وجود امر لا يتميز بصفة ولا وجه واعتبار يخالف به غيره غير معقول
الثبوت في الخارج بان المطلقات لا وجود لها الا في الاذهان والالفاظ
اما وجودها في الاعيان بدون خصوص فلا وقد سلم استحالة ذلك فكيف
صح ذلك في واجب الوجود لذاته والتميز بالمسلوب في الحقايق الثابتة
في الخارج محال فان تميز الماهية مقوم لها والشيء لا يتقوم بنقيضه
والسلب نقيض الثبوت ولا يصح تميزه فانه واجب لذاته فان معناه
انه غير مستفاد من غيره او انه لا يقبل الانتفاء بحال **قوله** حجته انه لو كان
وجوده صفة للماهية لافتقر ذلك الوجود الى تلك الماهية فيكون ذلك
الوجود ممكنا لذاته واجبا بتلك الماهية لكن العلة متقدمة الوجود
على المعلول فيلزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو
محال هذه الحجة لو سلمت مقدماتها لم تفد الا ابطال ان وجودها عارض
كما صار اليه المعتزلة اما انه غير ماهيته وانه لا يتميز الا بما ذكروه من انه
غير عارض لماهيته وانه لا يتخصص بصفة ولا وجه واعتبار في العقل
فلا يفيد شيئا من ذلك البتة **قوله** والجواب لم لا يجوز ان تكون الماهية
متقدمة من حيث هي موجبة لذلك الوجود كما ان الماهية من حيث هي هي
قابلة للوجود في الممكنات هذا الجواب انما يدفع عن زعمه اشكال كونها موجودة
قبل وجودها وان كان فيه التزام كون الشيء الواحد من كل وجه قابلا
وفاعلا فان اختياره ان ماهيته تعالى متميزة بنفسها كما يقرره في المسئلة
التي تليها فتكون قابلة وفاعلة وذلك محال فان القول في مادة الامكان
والفاعلية في مادة الوجوب ولا يكون الشيء الواحد من جهة واحدة ممكنا
واجبا ولم يجب عن لزوم امكان وجوده لذاته ووجوبه لغيره ولزوم

ان يكون الوجوب لنفسه واجبا لغيره ومن قال ان الوجود ليس زايدا
فلا يلزم منه شيء مما ذكره وانما ذلك لازم للمعتزلة واما على اختياره
في الاربعين ان وجوده زايد واشار جوابه هنا الى التزامه فلا مخلص
له من الاشكال ويمكن ان يجاب عن اصل الحجة بان يقال ان يكون ماهيته
ووجودها واجبين لذاتيهما ولا نسلم لزوم الامكان الا فيما يصلح ارتفاعه
وخلوه عن الوجود واما مجرد رفعه في الوهم او التعقل فلا نسلم ان ذلك
يستلزم الامكان والافتقار الى مقتض والله اعلم قوله المسئلة
الحادية عشر يجوز ان يخالف شيء شيئا لنفس حقيقته المخصوصة لا لامر زايد
زعمت الفلاسفة ان واجب الوجود لذاته لا يتصف بصفة اثباتية لا نفسية
ولا معنوية ولا وجه ثابت في العقل غير الوجود وان جميع ما يوصف به
يرجع الى سلب او اضافة او مركب منهما بناء على انه واجب لذاته وصار
المتكلمون الى انه تعالى متصف بصفات ثابتة نفسية ومعنوية بناء على انه
تعالى فاعل بالاختيار ومنهم من يزيد قسما ثالثا وهو احكام تلك المعاني
ويجعلها احوالا زايدة على المعاني ويسميها صفات معنوية ويعبر بصفة
نفي عما يعده النفات من صفات المعاني فنقول للباري تعالى علم وهو صفة
وجودية وعالمية وهي حال ثابتة له باعتبار قيام العلم به ويصفه القرآن
مع ذلك بصفات النفوس كالقدوس والسلام وصفات الاضافات
كقوله تعالى ذو العرش المجيد وبصفات الافعال كوصفه تعالى بانه الخالق
الباري المصور فله الاسماء الحسنى والصفات العلى تبارك الله رب العالمين
ثم بوب المتكلمون على صفات النفس وعلى صفات المعاني ولم يذكروا في باب صفات
النفس ما هو صفة نفس حقيقة وانما ذلك ما يستلزم صفات النفس او ما
خالفت حقايقها ساير الحقوق وان لم يفهم منه ذلك فيها عدوه من صفات
النفس انه قايم بنفسه وفسر جمهورهم القيام بالنفس بالاستغناء عن محل

يقوم به بحيث يكون هو صفة له وتفسير القيام بالنفس بهذا لا يختص به
الباري تعالى بل يثبت للجواهر وفسره الاستاذ بالاستغناء المطلق
عن المحل والحيز والمكان والزمان والمقتضي وهذا يختص بالباري
تعالى وكل ذلك يرجع الى سلب وصفة النفس لا تكون سلبا نعم ذلك
انما ثبت باعتبار كون الذات على صفة او وجه خالف به ساير الممكنات
ومما عدوه من صفات النفس القدم وهو سلبي ايضا والا لكان قديما
وتسلسل ومما عدوا البقاء ايضا وهو سلب ايضا والا لكان بقاؤه
موصوفا ببقاء يقوم به ويلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل ومما
عدوا انه واحد وهو سلب ايضا لانه يرجع الى نفي الكثرة قال الامام
والائمة يتوسعون بعد الوجود من صفات النفس والوجود عندنا
نفس الموجود والعلم به علم بالذات وما يعدونه من صفات نفس الله تعالى
مخالفته للحوادث والمخالفة تمتد صفات النفس لانها من الامور
الاضافية التي لا تعقل الا بين شيئين ويمتنع ثبوت صفة واحدة
لمحلين ولا بد من تقديم فصل في بيان المماثلة والمخالفة والضدية
والغيرية فان الاصطلاحات فيها تختلف والعبارات بها متفاوتة
فاما المماثلة فقد ذكرت الاشعرية فيها ثلاث عبارات قال الامام
اولاها قولهم المثلان هما الموجودان اللذان يثبت لكل واحد منهما
من صفات النفس ما ثبت للاخر واعترض عليه بان الثابت للاخر ان
كان عين الاول فيلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين وهو محال وان
كان مثله فقد بين الشيء بنفسه وهو محال العبارة الثانية قولهم
المثلان هما الموجودان اللذان يسد احدهما مسد الاخر واعترض عليه
بان الضد قد يسد مسد الضد في شرط بقاء الجوهر لان الجوهر في بقائه
لا يخلو عن حركة او سكون يسد مسد الاخر وكذلك لا يخلو عن كون السواد

فيسد مسد البياض في تحصيل هذا الشرط وهو ضده ويمكن ان يجاب
عن ذلك بانه انما سد مسده في اصل الكونية واللونية وهما هما
يجب ويجوز ويمتنع قالوا وهذا وهم فان ذلك حكم التماثل والمختلفان
هما الموجودان اللذان يثبت لاحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للاخر
ثم ان امتنع اجتماعهما كانا ضدين وكل ضدين خلافان وليس كل
خلافين ضدين وشرط المماثلة الاستوا في جميع صفات النفس ويكفي
في المخالفة الافتراق في بعضها فان السواد يخالف البياض ويضاده مع
اشتراكهما في العرضية والمعنوية واللونية وهما من صفات النفس وفي لوازم عامة
كالحدوث والخلافية والضدية واعلم ان التماثل والاختلاف مما
يعلم ضرورة ولكن البحث في تفسير الاصطلاح والحاصل ان يقال كل
موجودين لا يخلوا اما ان يتساويا في صفات النفس او لا فان تساويا
فهما مثلان وان لم يتساويا فلا يخلوا اما ان يصح اجتماعهما او لا فان
لم يصح فضدان وان صح فخلافان وذهب بعض معتزلة البصرة الى
المثلين هما المشتركان في الاخص وبه قال ابن الجبائي وزعموا ان الاشتراك
في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم وهو معلل به ولا نكر ان الاخص
الذاتي يستلزم الاعم الذاتي وانما ننكر كونه معللا بذلك وان التماثل
من الاحكام المعللة فانه يرجع الى حكم اضافي وقد رد عليهم الاصحاب بان العلل
العقلية يجب عكسها فيلزم انه متى انتفى الاشتراك في الاخص ينتفي الاشتراك
في الاعم وليس كذلك فان السواد والبياض ليسا مثلان مع اشتراكهما
فيما ذكر من المعنوية واللونية وتماثل المثلين عندهم واجب وقد زعموا
ان الواجب لا يعلل وعللوه والعلة لا توجب الا معلولا واحدا والاشتراك
في الاخص يوجب اشتراكا في اشياء عديدة فيكون الواحد علة للمتعدد
وقد نقضوا ذلك اذ اثبتوا للبارئ سبحانه ارادة حادثة تساوي ارادة

المحدثين وهي غنية عن المحل ولا يسوغ تعري ارادة العبيد عن
المحل وقد اشتركا في الاخص وهو التعلق بالمراد المعين مع تماثلهما
في النوعية ولم يشتركا في الاعم وهو الاستغناء عن المحل والافتقار
اليه وقال النجار من المعتزلة ان المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات
الاثبات وما ذكره تماثل من وجه لا مطلق تماثل والى مثل هذا ذهب
الباطنية وزعموا ان الاشتراك في صفة ثبوتية يقتضي التماثل
فمنعوا ان يوصف البارئ تعالى بشيء من صفات الاثبات فاذا سئلوا
عن وجود الصانع قالوا ليس بمعدوم واذا سئلوا عن كونه عالما
قالوا ليس بجاهل وكذلك يسلكوا مسلك النفي في جميع ما ثبت للبارئ
سبحانه من صفات الاثبات وهو ان منعوا تحقق هذه الصفات
اقمنا عليهم القاطع على اثباتها وقد ثبت ان البارئ تعالى فاعل بالاختيار
ولا يصح الفعل بالاختيار الا من موجود عالم قادر حي مريد وان
اثبتوا ذلك حقيقة ومنعوا اطلاق اللفظ استدللنا على صحة الاطلاق
بالقضايا السمعية قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقد اشتمل القران
على تسميته بالسميع العليم والبصير القاهر الحاكم الى غير ذلك واما الغيران
فقيل كل موجودين تقدير وجود احدهما مع عدم الاخر فلذلك امتنعوا
ان يقولوا ان صفات البارئ تعالى غيره واختار الشيخ ابو الحسن حدا اخر
فقال الغيران كل موجودين يجوز مفارقة احدهما للاخر في مكان
او وجود او عدم ليدفع قول من قال ان الدهرية قد تعقل المغايرة بين
الاجسام وان لم يجوزا العدم على شيء منها وقالت المعتزلة كل شيء غيران
وقال بعضهم الغيران كل معنيين جاز العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر
وهذا التفسير اعم لجريانه في الوجود والعدم وهو ادخل في المباحث والخلاف
في جميع ذلك يؤول الى التسميات والالقاب ومع هذا فلا يجوز ان يطلق المغيرة

قل اي شيء اكبر شهادة قل الله فاطلق
على نفسه شيئا وقال
م

على ذات الباري سبحانه وتعالى وصفاته ولا يقال هي هو فان العلم
ليس هو عين الذات ولا هو غيره لما يوهم من جواز المفارقة ومنهم
من منع اطلاق المخالفة عليهما لذلك واما الحكماء فقالوا ان معنى الهو
هو ان الكثير من وجه واحد من وجه ثم يقال عليه الهو هو واما ان يكون
بسبب الاتحاد في وصف ذاتي فان كان في الجنس فهو المجانسة وان
كان في النوع فهو المماثلة وان كان الاتحاد في وصف عرضي فان كان
في الكيف فهو المشابهة وان كان في الكم فهو المساواة وان كان في الاضافة
فهو المناسبة وان كان في الخاصة فهو المشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف
فهو المطابقة وان كان في موضع الاجزاء فهو الموازنة وكان الهو هو
لهذه الاشياء كالجنس فالغير يقابله فيقال هذا غير هذا في الجنس او
النوع او الكيف او الكم وما اشبه ذلك وهذه امور لفظية يحتاج اليها
في المباحث ولا بد من تلخيصها عندنا الى مقصود صاحب الكتاب وقد علم
انه لا يمتنع مخالفة شيء شيئا لنفس حقيقته لا لامر زايد قالوا ولا بد من
الاعتراف بامور هي كذلك فانا اذا ترقينا في الاجناس فلا بد ان تنتهي الى
فصل لا فصل تحته ويجب ان يكون تميز كل الاجناس العالية والفصول
السافلة بانفسها والا تركيب الماهيات من امور لا نهاية لها قوله ويدل
عليه وجهان الاول انهما لو اختلفا لاجل الصفتين فالصفتان ان
لم يختلفا لم توجبا مخالفة الذاتين وان اختلفتا بصفة اخرى لزم
التسلسل وان اختلفا لذاتيهما فهو المطلوب هذا مشكل فان الاختلاف
لا يعقل الا بين موجودين ذاتين او صفتين او بين حالتين او اعتباريين
وحينئذ لا بد ان يشتركا في الوجود او الذاتية او الوصفية او الحالية او
الاعتبار العقلي وكذلك قد يشتركان في الامكان والحدوث والخلافية قوله
في اصل التقسيم انهما لو اختلفا لاجل الصفتين يوهم ان المخالفة تكون

الا بالصفات وقد تكون صفة لاحدهما مساوية عن الاخر كمخالفة
الجسم الجوهر الفرد فاختصاص بالتاليف ونفيه عن الجوهر الفرد ويمكن
الجواب عن الاول بالتزام ان الوجود زايد وكذلك الحدوث فانهما وان
كانا لازمين لا يفارقان البتة في الخارج الا انه يمكن تعقل الماهية مع
الذهول عنها وكذلك الخلافية امر يعرض الشيء عند مقابلته لغيره والقيام
بالذات امر سلبي فلا يكون مقوما للوجود والوصفية امر اضافي
وكذلك الحالية والاعتبار كذلك لو فرض المعدوم موجودا لم يلزم منه
محال وعن الاشكال الثاني ان المخالفة ان عقلت لاجل صفة فهو المطلوب
قوله الثاني ان الصفة مخالفة لتلك الذات والا لم يكن كون الصفة صفة
اولى من كون الذات صفة وبالعكس هذا ينتج ان الذات مخالفة للصفة
ولا شك في ذلك اما انهما مع اختلافهما لم يشتركا في صفة نفسية ذاتية
فلا يثبت بمجرد ذلك قوله اذا ثبت هذا يعني ان لها امورا تميزها لذاتها
فنقول ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لعين ذاته المخصوصة يشعر
بالمشاركة بعموم الذات وان لها امورا كانت به مخصوصة وجوابه ان
مراده انها متميزة بنفسها لا لزايد قوله اذ لو كانت ذاته سبحانه وتعالى
مساوية لسائر الذوات لكان اختصاص تلك الذات المعينة بتلك الصفة المعينة
اما ان يكون لا لامر فيلزم وقوع الترجيح لا لمرجح او لامر اخر على سبيل الدور
او على سبيل التسلسل وهو ايضا محال ولما بطلت الاقسام الثلاثة وجب ان تكون
المخالفة لنفس الذات المخصوصة يعني ان ذاته تعالى لو شاركت سائر الذوات
في كونها ذاتا والمتماثلات يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فاذا تميزت ذاته
بصفة عن مخالفه وتميزت ذات مخالفه بصفة اخرى فاختصاص كل ذات
منها بعين تلك الصفة دون الاخرى ان كان لا لمرجح فان ترجيح الممكن بلا
مرجح وحينئذ لا يمكننا ان نستدل على وجود الصانع وان كان تخصيصه

بها المرجح وذلك المرجح اختصاصه بذاته بصفة وتقتضي تخصيصاً عاد
التقسيم في ذلك المخصص ولزم الدور او التسلسل وهذا الاستدلال
لا يتم الا بالتزام ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وهو اختيار الفخر
وان وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس
بمعلوم ولهما ان يقولا هو معلوم لنا على الجملة كما قلتم ان ماهيته معلومة
على الجملة من حيث افتقر وجود الممكنات الى موجد يخالفها في الماهية وان لم تعقل
جهة المخالفة على وجه التفصيل فنقضي بالمخالفة للدلائل المستلزمة لذلك
وعين ما يقولونه في الماهية هو عين قولنا في الوجود ومن التزم ان الباري تعالى
متميز عن مخلوقاته بصفة نفسية او وجه واعتبار في العقل اختلفوا هل
يصح ان يكون ذلك معلوماً لنا اولا فقال بعضهم انه يمتنع واليه صار الامام
وحكم بعضهم بالجواز وتوقف آخرون وقف حيرة وهو الاقرب فسبحان من
لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته كما قال الصديق الاكبر العجز عن درك
الادراك ادراك واحتج الامام على امتناع الادراك لاخص وصفه في البرهان
فقال والدليل على رأي الاسلاميين ان كل ما لا يتصف به حادث فهو
موسوم بحكم المباينة ويستحيل ان تدرك حقيقة ما لا يتناهى بيد ان الله
تعالى هو الموصوف بالصفات المتعلقة بما لا نهاية له على التفصيل والعلم به على ما
هو عليه يستلزم العلم بذاته وبجميع صفاته على ما هي عليه بوجوه متعلقاتها
ويستحيل في العلم الحادث ان يتعلق بمعلومين لا تلازم بينهما بل انما يعلم
المختلفات التي يصح انفكاك بعضها عن بعض بعلوم متعددة فلو علم علمه
تعالى مثلا على ما هو عليه وهو يتعلق بما لا يتناهى لاستلزم ان يثبت للعبد
علوم لا نهاية لها حادثة ويلزم ان يدخل في الوجود حوادث لا نهاية لها
وهو محال ويرد علينا انا لا نسلم انه يلزم من علمنا بان الله تعالى عالماً يتعلق
بما لا يتناهى لا المعلومات التي لا تتناهى كما انه لا يلزم من ادراكنا ماهية الفقه المشتمل

على مسائل

على مسائل لا نهاية لها ادراكنا مسائل الفقه غير المتناهية ومن
زعم انه معلوم اختلفوا في تعيينه فقال جمهور المعتزلة اخص وصفه
تعالى القدم ولا يصح لما تبين ان القدم وصف سلبي والباري تعالى
موجود والسلب نقيضه فلا يكون اخصه وزعم ابو هاشم ان اخص
وصف الباري حال يوجب له كونه حياً عالماً قادراً وهي احوال واجبة
والواجب عندهم لا يعلل فخالف المعتزلة في اثبات اخص غير القدم وعلل
كونه حياً عالماً قادراً وهي احوال واجبة والواجب عندهم لا يعلل فخالف
المعتزلة في اثباته اخص غير القدم وعلل كونه حياً عالماً قادراً وهي احوال
واجبة وخالف المتكلمين في اثبات العلة حالا ومجوزا التعليل منهم لا يعلل
الامور الموجودة واثبت للعلة الواحدة معلولات وهم يابون ذلك
وبعد هذا فما ذكره اجمال في معرض التفصيل فان تلك الحال لم يتميز لنا
معقولها ما هو ونقل عن الشيخ ابي الحسن ان اخص وصف الباري
القدرة على الاختراع والقدرة من صفات المعاني وصفات المعاني نسبة تحقق قيامها
تقرر الذات بدونها فلا يصح ان تكون صفة معنوية اخص شيء يكون صفة
له لانها خارجة والاخص داخل ولعل الشيخ انما اراد ان القدرة على الاختراع
مما لا يوصف بها غير الله رداً على المعتزلة فتلك صفة معنوية يختص بها
الباري سبحانه لا انها اخص وصف فالاقرب في ذلك الوقف وهو وقف حيرة لا
وقف بت كما قال الامام وقد قيل ان من احال ادراك اخص وصف الباري
تخرج عليه قاعدة جواز رؤيته تعالى فان الرؤية تتعلق بالاخص عند المعتزلة
ويتبعه العلم بالوجود فلذلك احالوا رؤية الباري تعالى وعند المتكلمين تتعلق
بالوجود وقد يتبعه في مجرى العادة العلم بالاخص وما ذكره هذا القائل
غير لازم فانا نمنع ان الرؤية تتعلق بالاخص او يتبع الاخص ادراك الوجود فكم
مرئي لنا لا ندرك ماهيته ولا اخص وصفه ولا مانع ان يرى الله تعالى

بالابصار من غير احاطة بماهيته كما يعلم بالقلوب من غير احاطة والله
تعالى اعلم **الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه مسايل**
المقصود من هذا الباب ذكر الدلايل على ما علمنا من صفات الله تعالى
المعنوية والمعلوم منها عند الجمهور سبع كونه قادراً عالماً مريداً حياً سميعاً
بصيراً متكلماً فالاربع الاول لا تثبت الا بالعقل لتوقف اثبات المعجزة
عليها والثلاث لا يمتنع اثباتها بالعقل والنقل معاً وقد ذكر في هذا
الباب مسايل تتعلق بها **قوله المسئلة الاولى** قد ثبت ان الله تعالى
موثر في وجود العالم فاما ان يوثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل
المختار او على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات جملة ذلك ان
كل موثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك او لا فان صح منه الفعل والترك
فهو الفاعل المختار وان لم يصح منه الترك فهو الموجب بالذات ثم الموجب
بالذات لا يخلو اما ان يتوقف تاثيره على وجود شرط وانتفاء مانع او لا
فان توقف فهو الطبيعة وان لم يتوقف فهو العلة واذا بطل انه موجب
بالذات بطل القسمان فتعين الاول **قوله** فنقول الموجب بالذات باطل
لوجوه **الحجة الاولى** لو كان تاثيره في وجود العالم على سبيل الايجاب لزم ان
لا يختلف العالم عنه في الوجود فيلزم اما قدم العالم او حدوثه تقرير ذلك
انه لواجبه فاما انه يوجبه بذاته او يقتضيه بطبعه فان اوجبه بذاته لعله لو اوجبه
كانت ذاته علة لوجوده والعلة والمعلول يتلازمان ولا يصح في العقل
انفكاك احدهما عن الاخر فيلزم اما قدم العالم لقدم علته او حدوث
الموثر لحدوث معلوله وان اقتضاه بطبعه فان توقف اقتضاه على شرط
فذلك الشرط ان كان حادثاً فالكلام في حدوثه كالكلام في الحادث الاول
ويتسلسل وان كان قديماً فلا يخلو اما ان يوجد معه مانع في الازل او لا
فان لم يوجد معه مانع في الازل فقد تقرر الموجب ازلاً مع شرطه وانتفاء

مانعه

مانعه فيلزم قدم العالم وقد اقمنا الدليل على حدوثه هذا خلف وان
وجد معه مانع في الازل استحال زواله لان ما ثبت قدمه استحال عدمه
فكان يوجب ان لا يوجد العالم وقد وجد هذا خلف فاذا بطل انه موجب
بذاته او مقتضي بطبعه تعين انه فاعل بالاختيار لانحصار الموثر في الاقسام
الثلاثة **قوله الحجة الثانية** انا بينا ان الاجسام باسرها متساوية في تمام
الماهية فوجب استواوها في قبول جميع الصفات وقد دللنا على ان
الباري تعالى ليس بجسم ولا حال في جسم واذا كان كذلك كانت نسبة
ذاته الى جميع الاجسام على السوية بمعنى انه اذا لم يكن جسماً ولا جسمانياً
فهو مباين لجميعها فنسبته اليها نسبة واحدة قوله فوجب استواء
الاجسام باسرها في جميع الصفات يعني انما يوجبه لذاته او
يقتضي لطبعه لا يخصص مثلاً عن مثل فكان يوجب استواء الجميع بان
لا تختلف في التشكل والمقدار والكون واللون والطعم والحياة والموت
الى غير ذلك وقد بني هذا الدليل على تماثل الاجسام ولا يتوقف على ذلك
فانها لو كانت انواعاً مختلفة فقد وجد في كل نوع اشخاص عديدة
مختلفة في الصفات العارضة والدليل مطرد فيها بل يقتضي كونه موجباً لذاته
ان يوجد جميع الممكنات دفعة من غير ترتيب قالت الفلاسفة واجب الوجود
واحد من كل وجه والواحد من كل وجه لا يصدر عنه بالذات الا واحداً
قلنا انه لما كان عقلاً مجرداً عن المادة وعلة بقربها اوجب عقلاً واحداً ثم
لما كان ذلك الصادر الاول عقلاً واحداً اوجب باعتبار كونه عقلاً
واحداً ثانياً واوجب باعتبار انه صادر عن غيره نفساً واوجب باعتبار انه
ممكن بذاته مادة فلكية وباعتبار انه واحد صورة فلكية ثم اوجب العقل
الثاني كذلك الى العقل الفياض وهو العقل المنسوب الى فلك القمر ثم حدثت
العناصر واختلطت واستعدت واختلاطها لقبول الصور المختلفة من العقل

الفياض على كل قابل ما يستحقه من غير بخل فالاختلاف بحسب القبول
كالشمس تبيض الشقة وتسود وجه القصار واسباب الاستعدادات حركات
الافلاك ومقارنة الكواكب فهذا هو الموجب لتخصص الممكنات بالصور
المختصة واختصارها في كل وقت بما وجد منها ثم اوكد واذلك بطريق
الالتزام على خصومهم من المتكلمين والمعتزلة فقالوا نسبة الصدور
عن الذات كنسبته الى الارادة والقدرة والقادرية عندكم فان الارادة
عندكم واحدة في ذاتها عامة التعلق وكذلك القدرة والقادرية ونسبتها
في الايجاد والتخصيص بها الى سائر الممكنات نسبة واحدة فكيف تخصصت
المختلفات فالجهات المتباينة ونسبة تخصيص بعضها بالوقوع دون بعض
وان قلتم بصفة اخرى عاد الكلام في تلك الصفة فان كانت عامة التعلق
فكيف تخصص البعض بها دون البعض وان كانت خاصة التعلق فما
الموجب لاختصاصها ثم قالوا السنتم معاشر الاشعرية رددتم معنى كونه
تعالى حكيما الى كونه قادرا عالما مريدا ورد النجار كونه مريدا الى كونه عالما
ورد ابو الحسن من المعتزلة كونه مريدا الى كونه عالما قادرا على راي والى كونه
قادرا على راي والى كونه عالما على راي فكذلك نحن رددنا الصفات الى كونه
ذاتا واجب الوجود على جلال وكمال تصدر عنه الموجودات على احسن نظام
واتقن احكام ثم تشتق له اسماء من حيث اثاره واسما من حيث تقدسه
عن سمات مخلوقاته وتسمى الاول اسماء اضافية كالمبدا والصانع وتسمى
الثانية اسما سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب لذاته قالوا والواجد
قد تصدر عنه الامور الكثيرة المختلفة اما بالوسايط او باختلاف القوابل
او بالالات كما يبصر بالعين ويسمع بالاذن ويشم بالانف ويذوق بالفم
ويبطش باليد ويدرك بالعقل وكما تزعمون ان البارى تعالى يوجد بالعلم
بالقدرة ويخصص باعتبار الارادة ويحكم باعتبار العلم ويامر وينهى اليه

ويخبر باعتبار الكلام هذا خلاصة ما عولوا
عليه واسندوا معتقدهم م

والجواب

والجواب ان نقول اذا عنيتم جهة الايجاد في واجب الوجود ذاته
انما اوجد من حيث كونه عقلا وفسرتم هذا الاعتبار بامر سلبي وهو
انه ليس بجسم ولا بحال في جسم فلو عنيتم هذا الوجه للايجاد مع كثرة
اتصافه بالوجوه التشابهية ليس هو واحد وقد وجب العقل الفلك من
هذه الجهة فهل اوجب الاول بهذا الاعتبار ثم انتم تشترطون في العلة
المناسبة لما توجبه فكيف عللتم الامر الوجودي وهو الصادر الاول
بالسلب ثم اسرعتم في التعليل فما الموجب لوجود العناصر المختلفة
التي باعتبار ما يختلف القبول وما المعدات من الافلاك والكواكب
وما الموجب لاختصاص الفلك بالشكل المخصوص والمقدار المخصوص
وما الموجب لتعيين نقطتي القطبين مع تساوي اجزاء الفلك الكري
وما الموجب لتحركه الى الجهة المعينة دون عكسها وما الموجب لمقادير
الكواكب واختصاصها بمحالها ومقادير سيرها ولا تجدون الى
تعليل ذلك سبيلا وهم معترفون بعجزهم اذ احالوا معرفة ذلك الى
الرياضات فانظر الى هذه التحكمات والاعتماد على ضعف الاستقراءات
وما منعهم فيما يجرونه في شروط البراهين في رجوعهم عند الحاجة الى استقراءاتها
الى الاكتفاء باحسن المطالب الا كمن يحكم على العروض ولا طبع له في نظم
الشعر وما ذكروه من اشكال الارادة فقد تقدم الجواب عنه في مسئلة
حدوث العالم واما ردنا الحكم الى انه الفاعل على وفق العلم والارادة
ورد المعتزلة له الى انه الفاعل على مقتضى الحكمة فامر يرجع الى التسميات
ووضع الالفاظ وقد يكون مدلول اللفظ مركبا وقد يكون بسيطا
ولم يقل ان ماهية العلم والقدرة والارادة يرجع الى امر واحد او صفة
واحدة واما ما صار اليه النجار وابو الحسن فنحن نساعدهم على فساده
فلا يلزمنا الجواب عنه **قوله الحجة الثالثة** لو كان موجبا بالذات لكان اما

والاول سنة

ان يوجب معلولا واحدا بالذات او معلولات كثيرة والاصل باطل
والا لوجب ان يصدر عن ذلك الواحد واحد اخر وكذلك القول فى
جميع المراتب فوجب الا يوجد موجودان الا واحدهما علة للاخر وهو
باطل والثانى باطل لان الفلاسفة اطبقوا على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وهذه الحجة الزامية لا برهانية لانه اعتمد فى تقريرها بعض مقدماتها
على مذهب الخصم واعتراضهم عليها بما تقدم من الاعتراض على الحجة
التى قبلها والجواب الجواب قوله الحجة الرابعة لا شك انا نشاهد فى العالم
تغيرات انه يعدم شئ كان موجودا وعدم المعلول لا بد وان يكون لعدم
علته وعدم تلك العلة لا بد ايضا وان تكون لعدم علتها فهذه العدمات
عند الارتقاء تنتهى الى واجب الوجود لذاته فلو كان تاثيره فى غيره
بالايجاب لزم من عدم هذه الاحوال عدم ذاته وهو محال فذلك
محال وهذه الحجة الزامية ايضا فانهم يقولون ان عدم العلة علة
لعدم المعلول الا ان لهم ان يقولوا انا لم نقل ان العدم لا يكون
الا كذلك ليلزم المحال المذكور بل نقول ان عدم المعلول انما يكون
لعدم علته قبل وجوده واما بعد وجوده فقد يكون عدمه لطريان
ضد كما يقولون هم والمعتزلة فى عدم الاعراض التى تبقى او لان ذات
ذلك المعنى لا يقبل البقا فيكون عدمه لنفسه كما يقولون فى الاعراض التى
لا تبقى كالحركات والاصوات وكما يقول جمهور الاشعرية فى جملة الاعراض
او لعدم فقدان شرط بقائه نظير ما يقوله الاشعرية فى عدم الجواهر
فيدعون مثله فى بعض الصور والاعراض كالمعانى التى يدعى انه يوقفها
على بنية مخصوصة كالحياة والابصار والبرهان القاطع على ابطال انه
موجب بالذات ما قرر فى الحجة الاولى والثانية واذا بطل الايجاب بالذات
تعين انه فاعل بالاختيار وهذه الطريقة التى اكتفى بها فى هذا المختصر

فى اثبات انه فاعل بالاختيار فقد ثبت انه قادر مريد والفاعل
بالاختيار لا يفعل الا مع انكشاف ما يقصد لان القصد الى الشئ
مع الجهل به محال والكشف بالنسبة الى البارى تعالى لا يكون الا بالعلم
لامتناع وصفه بالظن والعقد والوهم لاحتمال ان يكون الامر على نقيضه
وهو نقص على الله تعالى فثبت انه عالم وامتناع ثبوت هذه الصفات
لغير الحى يدل على انه حى وقد سلك المتكلمون فى اثبات هذه الصفات
مسلكين آخرين الاول ما اعتمده المعتزلة ووافقهم بعض الاصحاب
عليه وهو اعتبار الغايب بالشاهد فقالوا فى اثبات كونه قادرا ان
الدليل قد قام على ان الفعل الجايز يفتقر الى مرجح واذا كان كذلك وجب
ان يكون الصانع قادرا لان من الاحياء من يتعذر عليه الفعل ومنهم
من يتيسر عليه وقد سبرنا جملة صفات الحى فلم نجد ما يصلح للايجاد الا
كونه ذا قدرة او كونه قادرا والعلة لا يختلف حكمها شاهدا وغايبا
وكذلك صادفنا الافعال احكاما واتقانا وسبرنا ما لاجله صح ذلك
فلم نجد الا كونه عالما وطردنا غايبا وكذلك راينا الاختصاص ببعض الجايزات
مع تساوى الجهات يستدعى مخصصا وسبرنا ما لاجله صح ذلك فلم نجد
الا كونه مريدا ثم لا يتصور وجود هذه الصفات الا بان يكون المتصف
بها حيا لامتناع اتصاف الجماد بذلك فاثبتنا ذلك وطردناه واوردت
المعطلة على المتمسك بهذه الطريقة من الاشعرية سوالين وعلى المعتزلة
سوالين وعلى الفريقين جميعا سوالا خامسا الاول قالوا ايها الاشعرية
اذا نفيتم الاحوال وقلتم ان الاشيا تتميز بذواتها ووجودها فكيف
يستمر لكم الجمع بين الشاهد والغايب والثانى انكم ما اثبتم فى الشاهد فاعلا
مكتسبا موجدا على الحقيقة فكيف تلحقون به الغايب وان اثبتم فاعلا
مكتسبا فكيف يستمر لكم الجمع بين ما لم يتصور منه الايجاد وبين ما لم يتصور

منه الاكتساب واجاب الاصحاب عن الاول بانا وان لم نثبت الحال
صفة ثابتة بغير مشار اليها لم ننف الوجوه والاعتبارات العقلية
فيمكننا الجمع بناء على ذلك وعن الثاني بانا وان لم نثبت ابداعا وايجادا
للعبد الا انا نتحقق من انفسنا تيسرا وتاتيا وتمكنا من الفعل فبذلك
الوجه امتازت حركة المختار عن حركة المرتعش وهذا امر ضروري ثم وجه
تاثير القدرة في المقدور اهو ايجاد ام اكتساب نظر ثان ونحن لم نجمع
بينهما من هذا الوجه بل من الوجه الاول واما ما اوردوه على المعتزلة
فقالوا انتم معاشر المعتزلة فمن اثبت الحال منكم لم يثبت للفعل اثرا من الفاعل
الا حالا لا توصف بالوجود ولا بالعدم والقادرية ايضا عندكم حال
فكيف يوجد من الحال حال وثانيها انكم اثبتم تاثيرا للقدرة الحادثة
في الايجاد وما اثبتم القدرة في الغايب وانما اثبتم التاثير في الغايب للقادرية
لما هو مؤثر في الشاهد لم يوجد في الغايب وهذان السؤالين لا يلزمنا
الجواب عنها فلا نطول بذلك ثم اوردوا على الفريقين معا انكم اعتمدتم على
الاستقراء فيما عولتم عليه وقد علمتم ما فيه وانه لا يفيد علما قال القاضي
ابن الباقلاني اذا كنا نعود في اخر الاستدلال بعد السبر والتقسيم الى دعوى
الضرورة فبقي ان هذه الوجوه تدل بالضرورة فما بالنا لم ندع ذلك ابتداء
اذا احاط المرء علما ببدايع الصنع وعجايب الخلق من ساير المتحركات على
نظم وترتيب وثبات الساكنات على قوام وتشديد وحصول الكاينات
من المتحركات والساكنات من جماد ونبات وحيوان وانسان وكل باتقان
واحكام عرف يقينا ان الصانع عالم حكيم قادر مريد ومن انكر ذلك كان عن
حكم العقل خارجا وفي تيه الجهل والجا ولسنا نحتاج في ذلك الى اثبات دليل
في الشاهد ثم يطرد ذلك في الغايب بل الشاهد عين الغايب ومن حاول
الاستدلال في نوا هجم الضروريات عمي من حيث يبصر وجهل من حيث يستبصر

والحاصل انه يقول الاحكام في هذه الافعال الشاهدة دليل على ان
فاعلها عالم بالضرورة لا انه يدعي انه عالم بالضرورة والتخصيص منه
يدل على انه مريد بالضرورة لا انه يدعي ويستحيل ثبوت هذه الصفات
لغير الحي بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدرك
بالنظر واذا دلت هذه الافعال على ان فاعلها موصوف بهذه الصفات
ودل الدليل على انه لا فاعل الا الله وهو المطلوب ولا حاجة الى اعتبار
غايب شاهد **قوله** احتجوا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية ان كان حاصلا
في الازل لزم وجوب الاثر وان لم يكن ذلك المجموع حاصلا كان الاثر
مختصا والجواب يشكل بما ذكرتم بالحوادث اليومية وقد تقدمت هذه
الشبهة والجواب عنها في مسئلة حدث العالم فلا حاجة الى اعادتها **قوله**
المسئلة الثانية صانع العالم عالم **اعلم** ان مذهب جمهور العقلاء
ان الله تعالى عالم على الحقيقة وذهب قدماء الفلاسفة الى انه غير عالم
ومن يصفه بانه عالم من الفلاسفة المتاخرين فهو ملبس باطلاقه
عليه فانه يفسره بما ليس بعلم فانه عندهم مرادف لتسميته تعالى عاقلا
ومعنى كونه عاقلا تجرده عن المادة ولواحقها اي ليس بجسم ولا حالا في جسم
ومعلوم ان هذا المفهوم السلبي ليس علما وهم مساعدون على وصفه تعالى
بهذا التقديرين ومطالبون باثبات ما دل الاحكام والاختيار في اثارة من
اثبات كونه عالما على الحقيقة **قوله** في الدليل لان احكامه تعالى محكمة والشاهد يدل
على ذلك في الحس **قوله** وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما
وهو معلوم بالبديهة يعني ان الاحكام والاتقان في الفعل يدل على ان فاعله
عالم بالضرورة ويلزم مما ذكره من المقدمتين انه عالم لا محالة وقد اوردوا
على هذه الحجة اسولة الاول قالوا ما تعنون بكون الفعل محكما متقنا ان تعنون
بذلك انه موافق للمصلحة والمنفعة او انه مستحسن في العرف او امرا ثالثا

فان اردتم الاول اتريدون انه مصلحة او منفعة من كل وجه او من
بعض الوجوه فان اردتم الاول فممنوع وان اردتم الثانى وهو انه
مصلحة من وجه ومنفعة من وجه فلا نسلم دلالة ذلك على العلم فان
فعل الساهى والغافل والنايم ومن لا تمييز له قد لا ينفك عن مثل ذلك
مع انهم غير عالمين بافعالهم وان عنيتم بالاحكام كونه مستحسنا فان اردتم
انه مستحسن من كل وجه ممنوع وان من بعض الوجوه فلا بد من افادة
تصوره للحكم عليه الثانى ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم مرة ولا
يدل على علمه فاذا جاز وجوده منه مرة من غير دلالة جاز ثانيا وثالثا
ورابعا لان الاشياء المماثلة حكمها واحد وحينئذ لا تبقى له دلالة على
ذلك والثالث النقض بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة الهندسية
التى لا تعرف وضع مثلها الا الهندسيون وكذلك كثير من افعال الحيوانات
مع انها ليست علما وقد ضعف الامام فى البرهان دلالة الاحكام على العلم
وقال لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز حتى
انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم
وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعا مختارا والاختيار دليل كونه عالما
والجواب عن السؤال الاول انما نعنى بالاحكام ما فيه من الترتيب العجيب
والتاليف اللطيف الغريب ووضع كل شئ منه على كيفية ونظام يباين
نظام غيره ومقدار بحيث يفيد ما يحتاج اليه فى تادية مقصوده ومفهوم
الاحكام معلوم بالضرورة وهو معلوم للعقل بالضرورة فى كل الصنايع
كالكتابة والبناء وغيرهما فان من شاهد خطا قد استقامت سطوره
وضاهى صعوده ضروره ولم تشتبه واوه نونه واشرف قرطاسه واعلم
انقسامه واستوت نسبته ساوى كل حرف نظيره ونازع فى كون كاتبه
عالما بالكتابة كان معاندا وللحق جاحدا وكذلك اذا نظر فى خلق السموات

والارض كما ارشد الحق اليه بقوله تعالى افلم ينظروا فى ملكوت السموات
والارض الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج
وقال تعالى الشمس والقمر بحسبان وقال تعالى والقمر قدرناه منازل وكذلك
اذا نظر ما فى الانسان من عجايب الصنع والتركيب على ما تفصل فى كتاب
التشريح ومنافع الاعضا وما يشتمل عليه من اللطايف الظاهرة والباطنة
مما يطول ذكره وبالاشارة يكتفى اولوا الالباب وقول الامام ان الاحكام
يرجع الى تخصص مجرد الجواهر باكوان ليس الامر كذلك بل يرجع الى اختصاص
باكوان وكيفيات خاصة وضرورى الصفات والاعراض على مقدار وكل
شئ عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار
وان كان شكا لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام اوضح
لانه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر وقولهم اذا
وجد الفعل المحكم من الجاهل مرة ولا يدل وجب ان لا يدل اذا وجد مرات
نظير قول القايل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا
لم يرو القليل من الماء فلا يروى كثيره واذا لم تستقل المقدمة الواحدة
بالنتيجة فلا تستقل المقدمتان والتسوية فى ذلك خلاف الحس والعادة
والعقل واما النقض بما يتخذه النحل فنقول ذلك اثر الالهام كما اشار اليه
بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون
اى الهمها والاية فى خرق العادة كما فى النملة المخلوقة لسليمان عليه السلام
والله على كل شئ قدير وخلق العلم لها بذلك ادل دليل على فعل خالقها كيف
ومعتقدنا ان الله تبارك وتعالى خالق كل شئ والافعال التى يتصف العقلاء بها
كلها منسوبة الى الله تبارك وتعالى خلقا واختراعا وان نسبت الى بعض من
يتصف بها كسبا قوله وايضا فانه فاعل بالاختيار والمختار هو الذى يقصد الى
ايجاد النوع المعين والقصد الى ايجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية

فثبت انه تعالى متصور لتلك الماهيات ولا شك ان الماهيات لذاتها
تستلزم ثبوت احكام وعدم احكام وتصور الملزوم يستلزم تصور
اللازم فلزم من علمه بتلك الماهيات علمه بلوازمها واثارها فثبت انه
تعالى عالم قد تقرر في المسئلة السالفة ان الله تعالى فاعل بالاختيار
والفاعل بالاختيار لابد وان يكون قاصدا لما يفعله والقصد الى الشيء
مع الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود
وان كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم فلا يتصور من
الله تعالى بناء على ذلك كله لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو
نقص على الله تعالى تعالى الله عنه فتعين ان يكون عالما ولما ان كانت الماهيات
المطلقات لا يمكن ان تدخل في الوجود الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية
ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه امكن في العقل وقوعها على خلافه
او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب ان يكون عالما بها من كل وجه وذلك
ادل دليل على انه عالم بالجزئيات كلها لا كما يقوله الفلاسفة ان علمه لا يكون
الا كليا واما تقرير المصنف الحجة على الوجه الذي ذكره فقد اشتمل على خلل
من اوجه الاول قوله ان المختار هو الذي يقصد الى ايجاد النوع المعين والمفهوم
من قوله المعين انه المتميز باضافته نوعا من بين ساير الانواع والنوع
لا يصح ايجاده من حيث هو نوع فانه لا وجود له من حيث هو كذلك
الا في العلم اما في الخارج فلا يوجد مجردا ومتى تشخص صار مانعا من
الشركة فلا يكون نوعا فالفاعل انما يقصد الى ايجاد اشخاص الانواع
الثاني قوله فثبت ان الله تعالى متصور للماهيات فيه اطلاق التصور على علم الباري
وانه لا يسوغ فانه لفظ موهم بانطباع صورة الشيء في النفس وهو ممتنع
على الله تعالى وان اريد به معنى تصح نسبته اليه تعالى فلا يجوز اطلاقه مع ايهامه
لانه لم يرد فيه توقيف من الشرع الثالث قوله ان تصور الماهيات يستلزم

ثبوت احكام وعدم احكام وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم
فيلزم من علمه بتلك الماهيات علمه بلوازمها واثارها فيه تصريح بان الله
تعالى يعلم بعض الاشياء بالذات وبعضها بالعرض كما يقع في العلم الحادث
وانه يحتاج في علم بعض الاشياء الى الواسطة وعلم الباري تعالى منزه عن
جميع ذلك لا يوصف بكونه ولا ضروريا ولا نظريا وليس علمه
بالاشياء من الاشياء بل الاشياء واقعة على وفق علمه يعلم ما كان
وما يكون وما هو كائن وما لم يكن لو كان كيف كان يكون كما اخبر عن
قوم فقال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ونسبة
علمه الى جميع ذلك نسبة واحدة لا دليل فيها ولا مدلول قوله المسئلة
الثالثة انكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات المعنى بكون العلم
جزئيا ان يكون مفهوم متعلقه غير مانع من وقوع الشركة فيه وقد
يقسمون العلم الى تفصيلي وجملي ايضا والمعنى بالعلم التفصيلي العلم بالشيء
من جميع وجوهه وبالجملي العلم به من بعض وجوهه وحاصله ان يكون
المعلوم من وجه مجهولا ومن وجه معلوما اذا تقرر هذا فمذهب اهل الحق
وهم جمهور الاشعرية ان الله تعالى عالم على الحقيقة وله علم قديم متعلق
بجميع المعلومات على الاتحاد والتفصيل وهو مع احاطته واحد في نفسه
والكثرة في المتعلقات والمتعلقات والمخالف لهم في هذا المعتقد فرق
الفرقة الاولى قدماء الفلاسفة النافون لعلم الله تعالى وعندهم ان واجب
الوجود موجب والموجب لا يحتاج في تاثيره الى الشعور بتاثيره كاقتضاء
ذات الشمس الاضاءة عندهم يعتقدان ذاتها علة لذلك لا يحتاج الى
شعورها باثرها وقد تقرر الرد عليهم باثبات انه تعالى فاعل مختار
وبينا ان متأخريهم من فلاسفة الاسلام وغيرهم لا يريدون بوصفه تعالى
بالعالم حقيقة والمعنى بفلاسفة الاسلام الحاسمون لمساويهم باظهار الاسلام

كابن سينا والفارابي ونظايرهم من الباطنية الذين لا يصفون الباري
تعالى بصفة اثباتية وكلهم يلبّسون باطلاق ان الباري تعالى عالم كما ورد
في الكتاب العزيز فيؤلونه ويحملونه على غير حقيقته وهم النافون لعلمه تعالى
بالجزئيات لاعتقادهم ان الجزئيات تتغير وتغيرها يوجب تغير العلم بها
وذلك يوجب طريان التغير على الواجب لذاته قالوا ولان معنى العلم بالجزئي
انطباع صورته او مثاله في النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا في مركب
والواجب لذاته غير مركب وقولهم انه عالم بالكليات لا غير وان اختلفت عباراتهم
في التعبير عنه يرجع الى انه يعلم ذاته التي هي مبدا لجميع الممكنات فعلمه بها من
هذا الوجه يكون علما لجميع الممكنات من هذا الوجه لان الممكنات بخصوصياتها
معلولة له وفسروا معنى كونه عالما بذاته بان ذاته غير محجوبة عنه لان الحجاب
هو المادة وعلايقها ولا مادة لذاته وقد اقمنا الدليل على انه فاعل
بالاختيار وبينا ان الافعال مختصة بوجوه من الامكان وكلها من اثر
الاختيار ولا يصح ذلك الا مع كونه فاعلها عالما بها وسنبين ان تغير المعلوم
في نفسه لا يقتضي تغيرا في العلم الازلي فانه تعالى يعلم احوال الممكن في ازله
على ما هو عليه وعلى ما يكون في كل وقت فلا يتجدد شي في العلم والواقع مطابق
لما علم ورد العلم بالشي الى انطباع الصورة محال فان العلم كما يتعلق بالموجود
يتعلق بالمعدوم والشاهد والغايب ولا صورة للمعدوم لان العلم معنى
واحد يقوم بالجزئي الفرد وقوله لنفسه او لازم نفسه والاتسلسل
ان كان لعارض ولا يتوقف قيامه به على نسبة مخصوصة فان حاصلها
ضم اجزايه على كيفية مخصوصة وشرط الشي لا يصح ان يكون في غير محله
والا لجاز ان تقوم الحياة بمحل ويقوم العلم بمحل غيره وما ذكره المصنف
من الاحتجاج ياتي تقريره والكلام عليه ان شاء الله تعالى الفرقة الثانية
من المعتزلة قالوا انه عالم على الحقيقة غير انهم قالوا انه عالم لنفسه ومنهم من يقول

لنفسه ومنهم من امتنع ان يقول لنفسه او بنفسه لاعتقادهم
ان ذلك يوهم بتعليل هذه الحالة وهي واجبة والواجب لا يعلل
فاثبتوا لذلك حالا للنفس مع نفي العلم وكذلك قولهم في كونه قادرا
واجبا واما كونه مريدا فلم يصر احد منهم الى انه مريد لنفسه غير النجار
فلما رجع فيه فسره بانه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من رد
كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما على وجه ومنهم من رده الى انه
معناها انه حي لا افة به وكلهم متفقون على انه متكلم بكلام حادث
يخلقه في حادث لانهم لم يعقلوا كلاما خارجا عن الحروف والاصوات
ويمتنع قيامه به لحدوثها او بحي غيره فيكون صفة لذلك الحي او تقوم
بنفسها فيكون قلبا لحقيقتها والرد على هولاء انه سبحانه لو ثبت
لذاته اخص وصف العلم وهو الكشف للاشياء على ما هي عليه واخص
وصف القدرة وهو تاتي وقوع الممكنات باعتبارها وثبوت الاخص
يستلزم الاعم بل هو عندهم علة لثبوت الاعم فيلزم ان تكون ذاته
علما قدرة حياة ولما استشعر ابو الهذيل منهم ذلك الالزام قال هو
عالم بنفسه وليست ذاته علما وخالفهم ابو هاشم واثبت له سبحانه
حالا هي اخص وصف توجب له كونه عالما قادرا حيا ولا يصح ان تكون
الحال علة فان العلة تقتضي معلولها الصفة نفسها فلو اقتضت حالا
معلولة لها لزم اثبات الحال للحال ويكون ذاتا حالا الفرقة الثالثة
ذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة لله تعالى
بعدد المعلومات المتجددة كلها لا في محل ويتصف باحكامها مع الاتفاق
معنى على انه في ازله سبحانه وتعالى بذاته وصفاته والدايمات التي لا تتغير
وبما سيكون قالوا والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين لان العلم بما
سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم كونه موجودا

فلو كانت عينه لزم ان يكون احدها قد تعلق بالشئ على خلاف ما هو به
وهذه المقالة باطلة من اوجه الاول انه لو استغنى علمه في وجوده
عن محل يقوم به لاستغنى كل المعنى وذلك قلب الاجناس الثاني لا فرق
بين تجدد الاحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني في استلزام حدوث
ما تصفت به لان الاحكام حادثة كما ان المعاني حادثة والقابل للحوادث
اما يقبلها لنفسه او للازم نفسه والا لتسلسل وما قبل الحوادث لا يخلو
عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث الثالث ان العلم الحادث يحتاج في
وجوده الى تقدم علم عليه اذ الفاعل بالاختيار لا بد ان يكون له علم بما
يختاره على سابق على ايجاده فان كان العلم الذي هو شرط في حصوله نفسه
لزم تقدم الشئ على نفسه فان كان غيره لزم الدور او التسلسل وهذا
جار في كل صفة يتوقف الخلق والابداع عليها اذا قدر حدوثها كما تقول
معتزلة البصرة في حدوث الارادة لله تعالى لا في محل كما تقول الكرامية بحدوثها
وحدوث كن في ذاته الرابع ان الملجئ لهما على ذلك زعمهما ان العلم بالمستقبل
ان العلم بالمستقبل يستلزم عدم المعلوم والعلم بالكون الحالي يستلزم وجود
المعلوم وهم يزعمون ان ذلك العلم الحادث لا بد وان يتقدم وجوده
على وجود ذلك الحادث بزمان واذا كان كذلك فنسبته اليه نسبة
استقبالية فالمحذور الذي فروا منه لازم الخامس انه اذا كان كذلك
في سبق العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق وقد سلمتم
ان الباري تعالى في ازله عالم بما سيكون بعد الكون هل بقي علمه بما سيكون
او لا فان بقي لزم ان يكون احدها تعلق بالشئ على خلاف ما هو به على
زعمكم وان لم يبق لزم عدم القديم السادس وفيه كشف الغطاء عن منار
الشبهة ان نقول الباري سبحانه وتعالى في ازله يعلم وجود الشئ مضافا
الى الوقت المعين كما يعلمه مضافا الى محله المعين ويعلم انه قبل وجوده واذا كان

مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه مظروفا بالزمان بل علمه
تعلق بايجاد الموجود مضافا الى الزمان فالاضافة الى الزمان صفة
للفعل لا ظرف فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل
وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك التعلق المخصوص بالقول
اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه على زمن وجود ذلك الفعل سمي
مستقبلا وان تأخر سمي ماضيا وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل
والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه انما تعلق العلم بوجوده في
الزمان المعين بسبب واحد تقرير ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند
طلوع الشمس من يوم كذا بانبا صادق وقدرنا دوام العلم الناشئ
غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم يحتج عند قدومه الى تجدد علم بقدومه
بل وقع ما علمناه بتعلق العلم بما سيكون والكاين هو شئ واحد وهو
قدوم زيد في وقت كذا **الفرقة الرابعة** ساعدها ابو سعيد الصعلوكي
من الاشعرية ان الباري تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا تتناهى على وجه التفصيل
الا انه صار الى اثبات علوم لا نهاية لها قديمة رد عليه بان دخول ما لا
يتناهى في الوجود محال وبان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم
مع وحدته وقائل بنفيه اما اثبات علوم لا نهاية لها قديمة فمجمع على
بطلانه والوجه الاول فيه نظر فان الذي قام الدليل على استحالته وجود
ذوات لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم
من تقدير خروج بعضها على الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الاقل
والاكثر الى ما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال بجملة ايجاده وكذلك
الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد ها بوجه وكذلك
الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم كل ذلك
لا يمكن تقريره هنا فالوجه الاعتماد في الرد على الوجه الثاني وهو الاجماع

الورقة الخامسة ذهب الامام في اخر امره الى انه الباري سبحانه وتعالى
يعلم ما وجد من الممكنات على وجه التفصيل وما علم انه لا يوجد من الممكنات
فالعلم يسترسل عليه فلم يختص الباري سبحانه بالعلم بالتفصيل وعدم النهاية
بل الذي يعلمه على التفصيل متناهيا والذي لا يتناهى يسترسل العلم عليه ولا
يوصف بانه معلوم على التفصيل والذي يدل على استحالة دخول ما لا يتناهى
في العلم وعنا به ان دليل القطع والتطبيق مطرد في المعلومات اذا فرضت لا
تتناهى وانه جار فيها كما يجري في الحوادث لا تتناهى وما صار اليه لا يتم له
فان اكثر الاصحاب لا يتمسكون بهذه الطريقة الا على وجه الالزام للفلاسفة
فانهم احتجوا على استحالة جسم وبعد لا يتناهى بذلك فالزمهم الاصحاب
جريا بان ذلك في حوادث لا تتناهى فاعتماد الاصحاب في ابطال حوادث
لا اول لها على ان ما وجد منها كحركات الافلاك مثلا قد انقضى والجمع
بين عدم النهاية والانقضاء محال وهذا لا يوجد في معلومات الباري ثم لو سلم
له صحة برهان القطع والتطبيق ولزوم تطرق الزيادة والنقص بما لا
يتناهى فلا يمشي له في معلومات الباري سبحانه وتعالى فان حاصل هذا
الدليل برهان خلف عند المنطقيين ومعنى برهان الخلف ان تأخذ
مذهب الخصم مقدمة وتضيف اليه مقدمة او مقدمات صادقة فينتج كذبا
ونقول الكذب في المحال اما ان يكون منشاه من صورة هذا الدليل او من مادته
وصورته صحيحة لا خلل فيها فانها من التركيب المنتج لا العقيم فتعين انحصار العقيم ٢
الخلل في مادته ومادة المقدمات التي ركب منها وكل مقدمة فيه غير مذهب
الخصم صادقة فانحصر الكذب والخلل في دعوى الخصم واذا كان كاذبا
فنقيضه صدق وحق وهو ما صرنا اليه ونحن اذا قطعنا بعض الحركات
وفرضناها غير داخلة في الوجود كان فرضا ممكنا فانها كانت قبل حصول
ذلك القطع كذلك فالذي فرضناه ممكن وفرض خروج بعض معلومات الباري تعالى

عن علمه محال عند مخالفه ولم يبرهن عليه ونفيه واجب وفرض
نفي الواجب محال فلو انتج دليله محالا لم يتعين ان يكون من تفسير
مذهب مخالفه بل جاز ان يكون مما اضافه من المقدمات التي لم يبرهن
عليها ولا ساعد على تسليمها وبالجملة فالمعلوم لا من جهة التفصيل نفس م
واذا لم يوصف الباري تعالى بالعلم بذلك الوجه لزم اتصافه بضده
وهو نقص تعالى الله عن ذلك ثم اذا كان ما استرسل العلم عليه غير
معلوم من ذلك الوجه فيتعين ان يكون مجهولا ويكون يجهل قديم
والقديم يمتنع زواله فلا يصح ان يعلمه من ذلك الوجه ولا يتصور
ايجاده بدون العلم بذلك الوجه ان كل ممكن علم انه لا يقع لا يوصف بصحة
الاقتدار على ايقاعه ولزم قول الفلاسفة فيلزم انه ليس في الامكان
الا ما وجد فان قيل انما يلزم ان تكون الجهة التفصيلية مجهولة لو ان
تصور في المعدومات جهات تفصيلية فيقال انها معلومة او غير معلومة
اما اذا لم يتحقق في المعدومات تمييزات فلا شيء يوصف بانه معلوم ولا
مجهول قال المازري في بعض كتبه توجيه هذا القدر ان جهات الامتياز
في احاد البياضات والسوادات التي لا تتناهى وكذلك اشخاص كل نوع لا
تتناهى من الممكنات انما هي بالاضافة الى محل وزمان وهو في العدم لا يتصف
بذلك فلا تمييز لها ولا يعلم منها الا كونها حقيقة عامة وهذا معنى
استرسال العلم على احادها على احد التفسيرين وهذا ايضا ضعيف فان
الممكن الذي يعلم وجوده مضافا الى الزمان والمكان لا بد وان يكون معلوما
مميزا للقاصد عن غيره قبل وجوده ليصح ايجاده مقيدا بذلك فان ايجاد
المطلقات محال **قوله** انه في العدم لا تميز له لا يصح لانه اذا كان لا يقصد
اليه الا بعد تميزه ولا يتميز الا بعد وجوده فيدور ولا يصح حينئذ ايجاده
نعم لا تميز له في الخارج اما في العلم فالمعدومات متميزة عن غيرها بالاضافات وقد تكون

تقديرة لها وهي معلومة له كما تعقل شريك الاله تعالى الله عن ذلك
ويقضي باستحالة وجوده وتنزه عن شريك لنا وتمسك بعضهم لعلم بمعنى
الصلاحية اي انه صالح لان تعلم به ما يتجدد كما صار اليه الفخر غير مرضي
عند المحققين فان الصالح لان يعلم غير معلوم فيلزم الاتصاف بالجهل به
وهو نقص واما ما صار اليه الفخر من انه لا معنى لاتصاف العلم والقدرة و
الارادة والسمع والبصر الا النسب المخصوصة الحاصلة بين المتعلقات
وبين الذات وانها تتجدد عند تجدد تعلقاتها وسيأتي بيان ما فيه من
الاستحالات في موضعه ان شاء الله تعالى عدنا الى ذكر حجج المصنف على من
ينفي علمه بالجزئيات قوله ولنا في ابطال قولهم وجوه احدها انه تعالى هو
الفاعل لابدان هذه الحيوانات وفاعلها يجب ان يكون عالما بها وذلك
يدل على انه عالم بالجزئيات يحتاج الى تقييد المقدمتين فنقول فاعل
لابدان الحيوانات بالاختيار وفاعلها بالاختيار يكون عالما والا فما
يفعل بطبعه وذاته لا يحتاج الى الشعور بفعله لا يتم الدليل وقد قررناه
على هذا الوجه وهو جار في جميع الممكنات من الحيوانات وغيرها قوله
الثاني ان العلم صفة كمال ويجب تنزيهه عن النقايص يرد عليه انما يكون
العلم بالجزئيات صفة كمال لو صح اتصافه بذلك فلم قلتم انه يصح وسنده
انه يلزم من اتصافه بذلك المعنى التغير عند تغير المعلوم وانطباع المركب
المنقسم فيما لا ينقسم والجواب لا نزاع في ان العلم صفة كمال وما ذكرتموه
من الوجهين في الاستحالة تقدم الجواب عنها قوله الثالث ان كون الماهية
موصوفة بالقيود التي صارت لاجلها شخصا معينا واقعا في زمن معين
معلوما لذات الله اما بواسطة او بغير واسطة وعندهم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات واعلم ان هذا
الوجه ليس برهانيا وانما هو الزام لهم على زعمهم على اصولهم ولا بد من معرفة

اصولهم ليتحقق ان ما ذكره هل هو لازم لهم ام لا وحاصل ما تقوله
الفلاسفة في هذه المسئلة انه واجب الوجود تعالى لا يجوز ان يعلم
الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعلم او عارض لها ان
يعلم وكلاهما محال بل كما انه مبدا الكل موجود فيعلم من ذاته ما هو مبدا
له وهو مبدا لجميع الموجودات الثابتة باعيانها والموجودات الكائنة
الفاسدة بانواعها واشخاصها ولا يجوز ان يكون عالما بهذه المتغيرات
مع تغيرها حتى يعلمها تارة موجودة وتارة يعلمها معدومة ولكل من
الامرين صورة عقلية على حدة ولا تبقى واحدة من الصورتين مع وجود
الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو انما يعلم كل شيء علما
كليا فعليا لا انفعاليا قالوا ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي بهذا
الاعتبار ولا يتبع علمه معلوما بل يستتبعه ولا يكسبه غيره صفة
بل يكسب هو غيره ولا يتغير بتغير المعلوم ولا يتعلق بامر معين من
حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال علمه قالوا وهذا كمن عرف
ان القمر اذا اجتمع مع الذنب في برج واحد وكانت الشمس في برج
تقابله وقع خسوف القمر فالعلم بهذا من هذا الوجه لا يتغير بحدوث
الخسوف فكذلك كل علم كلي ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن
فيصير الكل معلوما على هذا الطريق فمن قال منهم انه لا يعلم الا ذاته
اراد انه يعلم انه مبدا وعلة ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن
قال منهم انه يعلم الكليات دون الجزئيات اراد به ما قررناه انفا ومن قال
منهم انه يعلم الجزئيات والكليات اراد الكليات مقصودا والجزئيات
ضمنا اي يعلم ذاته مبدأ اولا وما يصدر عنه الا ان ذلك على وجه قاله ابن سيناء
وفيه جواب عما الزمه الفخر على ما اشرنا اليه من ان اصولهم ان الرب تعالى
علم بالموجودات لكن علمه بها علم لزومي عن علمه بذاته غير متصور للصور فانه

يعلم ذاته على ما هي عليه وهو مبدا للموجودات باسرها فيدخل علمه تعالى
بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان تترتب الموجودات صورا في ذاته حتى
يلزم منه كثرة فان العلم بلوازم الشيء اذا لم يكن متوجها نحو تلك اللوازم
قصدا بل حاصلا من العلم بلزومها لم يكن زايدا عليها فعلى هذا قول الفخر
الزاما لهم ان كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لاجلها شخصا
معينا واقعا من معلومات ذات الله على التفصيل اما بواسطة او بغير واسطة
ممنوع فان الخصم لم يسلم انها معلومة بعينها بل من حيث انها مبدا
لها لا غير فلم يلزم من علمه بذلك علمه بصفاتها الجزئية التي كانت بها
شخصا بل الاعتماد في الرد عليهم ما تقدم اختياره من انه فاعل بالاختيار
قوله احتجوا بانه لو كان علم كون زيد جالسا في هذا المكان فبعد خروج
زيد من هذا المكان ان بقي ذلك العلم فهو جهل وان لم يبق فهو معنى هذه التغير
الشبهة هي عين شبهتهم وهشام واتباعها الموجبة لهم التزام علوم حادثة
لله تعالى بعدد الحوادث وقد تقدم الجواب عنها وقررنا انه تعالى يعلم في ازله
ذلك المعنى ويعلم في الحال الثانية مضافا الى الزمان الثاني والاحوال باسرها
معلومة له في الازل فالعلم قد تعلق به موجودا حال وجوده كما تعلق
به معدوما حال عدمه فلم يتغير في علمه شيء ولا تجدد له بشيء بل المتجدد
المعلوم على الوجه الذي علمه وقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم
والصابرين اي ليقع ما علمه على ما علمه او ليعلم اولياؤه فحذف
المضاف واضاف العلم اليه تشريفا كما جاء جعت ولم تطعمني اي جاع عبدي فلم
تطعمه قوله والجواب لم لا يجوز ان يقال ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء
شرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضي ذاته
المخصوصة العلم بتلك الاحوال ذكر هذا الجواب والاقتصار عليه في رد هذه الشبهة
ان كان يعتقد صحته ففيه مخالفة لقواعد المتكلمين من اوجه الاول انه فيه

التزاما بانه عالم بذاته كما صار اليه المعتزلة الثاني نفي حقيقة العلم
الذي هو صفة وجودية زايدة على الذات وان عموم تعلقه بالمعلومات
قبل وجودها بمعنى الصلاحية يعني ان الذات صالحة ان يعلم ان زيدا جالس
في الدار عند حصوله فيها الا انه يعلم في ازله كونه جالسا فيها في ذلك
الوقت وذلك يستلزم الجهل بذلك ازلا الثالث ان علمه بذلك نسبة
متجددة مشروط تجددها بحدوث ما انتسبا اليه وقد قرر ان النسب
لا ثبوت لها في الاعيان فالعلم لا ثبوت له اذا في الاعيان قوله المسئلة
الرابعة انه تعالى عالم بجميع المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما
بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما
بغير واسطة يعني كما تقول المعتزلة انه عالم بنفسه قوله او بواسطة
يعني كما تقول الاشعرية انه عالم بعلم قوله واذا كان ذلك كذلك لم تكن
ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات اولى من اقتضاء العلم
بباقي المعلومات فلما اقتضى العلم بالبعض وجب ان يقتضي العلم بالكل
يرد عليه ان الاقتصار في تقرير عموم علمه تعالى على ما ذكره ينتقض بعلم
الواحد منا فانه حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات على زعمه
وان ذلك لا يتم الا اذا كانت هذه القضية التي ذكرها بصيغة الاهمال
عامة وان لم تعم كان الدليل من جزئيتين ولا ينتج فانه اذا قال الباري سبحانه
حي وبعض الحي لا يمتنع ان يكون عالما بجميع المعلومات قيل له فلم قلت ان
محل النزاع من هذا البعض ولم تقيد عمومها بشرط يخرج الحادث فيلزم
ان يكون العبد عالما بجميع المعلومات بعين ما ذكره وهو ظاهر معلوم البطلان بالضرورة
وقد احتج الاصحاب على عموم علمه بوجهين احدهما انه عالم بعلم واحد وهذا
يدرا النقض ونسبة ذلك الى جميع المعلومات نسبة واحدة من انها صفة تتعلق
بالشيء على وجه الاحاطة فلو لم يعلم لكان تخصيصه بالبعض اما لموجب فيلزم قيام

المعنى بالمعنى او بالفاعل المختار وكل ما كان من اثر الفاعل المختار
يكون حادثا وذلك يقتضي الحاجة وكل محتاج ناقص وذلك مناف
للاستغناء المطلق الواجب له الثاني انه حي وكل حي قابل للعلم واضداده فلو
لم يكن عالما بكل ما يصح ان يعلم لاتصف بضده وهو نقص والنقص عليه
تعالى محال وهذان الوجهان جاريان في جميع صفاته المتعلقة **قوله**
المسئلة الخامسة انه تعالى قادر على كل الممكنات **اعلم** ان المخالفين لاهل
الحق في هذه المسئلة فرق **الفرقة الاولى** الفلاسفة القائلون بالايجاب
والتعليل العقلي واثبات الواسطة **والفرقة الثانية** الطبايعيون
والثالثة المنجمون وقد بينا ان البارى سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فبطلت
هذه المذاهب **الرابعة** الثنوية المثبتون للخير فاعلا وللشر فاعلا وقد اقمنا
الدليل على وحدانيته فبطلت هذه المقالة **الفرقة الخامسة** المعتزلة
وهم المقصودون بفرض هذه المسئلة وقد زعم النظام ان الله تعالى غير قادر
على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال والمحال
غير مقدور اما انه محال فلان صدوره عنه يستلزم الجهل به او الحاجة
وكل واحد منهما عليه محال ومستلزم المحال محال فصدور القبايح عنه محال
وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه والمقدور
ما يصح وقوعه فالجمع بينهما محال والجواب ان هذه الشبهة مبنية على
قاعدة التحسين والتقبيح العقلي وسنبين استواء الافعال بالنسبة اليه
سبحانه وكل من تساوت الافعال بالنسبة اليه فلا يقبح منه شيء وصار
الكعبي منهم الى انه غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما
طاعة او معصية وهما محالان على الله تعالى **والجواب** ان نقول الفعل طاعة
او معصية لا يرجع الى صفة الفعل وانما يعرض له بالنسبة الى مطابقة الامر
والنهي وعدم مطابقته واما الافعال من حيث انها حركات وسكنات

فممكنة في نفسها وموجدها ايجادها لا يوصف بكونه طاعة ولا معصية
والفعل ينسب الى الله تعالى من حيث ايجاده وتلك الجهة خارجة
عن كونه مامورا او منهيا واما البصريون فقد سلموا انه تعالى
قادر على مثل مقدور العبد الا انه ليس قادرا على نفس مقدور العبد
واحتجوا بان كل ما يكون مقدورا للقادر لا بد ان يحصل عند ما يدعوه
الداعي الى فعله والا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله ولو
فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين ووجد الداعي من احدهما الى فعله والصارف
من الاخر لزم ان يوجد والا يوجد وهو محال فالقول بوجود المقدور
بين القادرين محال **والجواب** ان هذا مبني على ان للعبد قدرة مستقلة
بالتاثير وانه يصح منه ان يريد وقوع غير ما يريده الله والعبد عندنا
غير خالق لافعاله لانه لا يعلم تفاصيل فعله فلا يكون خالقا لافعاله
واما جمهور المعتزلة فقد اتفقوا على ان للعبد قدرة مؤثرة وقالوا
بناء على هذه القاعدة ان الواحد منا اذا اعتمد على جسم وحدث حركة
في ذلك الجسم ثم توالت عليه حركات فتلك الحركات انما حصلت بالاعتماد وعبروا
عن ذلك بالتولد وهو غير ناشئ بالقدرة وانما هو مقدور للقادر به م
بقدرته على سببه اذا بطل ان العبد فاعل على الحقيقة بطل ما يموهوا عليهم
ومذهبهم في التولد يلزم منه اثر بين مؤثرين فانه اذا كانت الحركة
واجبة بالاعتماد عند ارتفاع الموانع فنسبتها الى القادرية بقولهم ان المتولد
فعل فاعل السبب الزام لوقوع اثر بين مؤثرين فان قالوا انما انتسب
الى السبب لانه يقصده وانتسب الى القادرية لانه اوجد سببه ولذلك
اثيب عليه وعوقب ولزمه الضمان قلنا لو كان فاعل السبب فاعلا للاثر
لانه فعل السبب لكان الله تعالى موجدا لافعال البشر على اصلكم لانه خالق
القدرة للعبد والداعية وارادته وكل ما يوقع الفعل به **قوله** والدليل عليه

ان المصحح للمقدورية هو الجواز لانا لو رفعناه لنفي اما الوجوب او الامتناع
وهما يمنعان المقدورية والجواز مفهوم واحد في جميع الجائزات فما لاجله
صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قايم في جميع الجائزات وعند الاستواء
في المقتضي يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدوريته
لله تعالى والمقتضي لحصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة بدون ما بواسطة
كما تقول الاشعرية او بغير واسطة كما تقول المعتزلة قال فليس ان تقتضي
ذاته حصول القدرة على البعض باولى من البعض الآخر فوجب كونه قادرا
على كل الممكنات الاعتراض عليه قوله ان المصحح للمقدورية الجواز ممنوع **قوله**
لانا لو رفعناه لنفي اما الوجوب او الامتناع مسلم **قوله** وهما يمنعان المقدورية
مسلم فلم قلت ان مجرد الجواز مستقل في صحة المقدورية ولذلك انما يدل على
اعتباره في الصحة وكان الشيء ينتفي لانتفاء علته او شرطها ومما يحقق
ان مجرد الجواز غير كاف في صحة المقدورية ان الوجود حال بقائه جائز ولا
يصح ان يكون مقدورا والعدم المستمر جائز وليس مقدورا سلمنا ان
الجواز مصحح بالنسبة الى كون الفعل مقدورا والعدم المستمر جائز وليس
مقدورا سلمنا ان الجواز مصحح بالنسبة الى كون الفعل مقدورا في نفسه
لكن لم قلت انه مصحح بالنسبة الى الله تعالى لا بد لهذا من دليل **قوله** المقتضي
لحصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة قلنا مطلقا او مع كون الفعل
مشتمل على حكمة الاول ممنوع والثاني مسلم لكن الافعال الخالية عن الحكمة
عبث وسفه وهو مستحيل على الباري تعالى والافعال المشتملة على الاضرار من
غير سابقة جريمة ظلم وجور وهو محال عليه ولان فاعل الشر شرير والرب تعالى
منزه عن ذلك ولان نسبته الى قدرة العبد مانعة من نسبته اليه لاستحالة
مقدور بين قادرين والجواب عن الاول انا بينا في خواص الممكن ان جهة
الافتقار الى المؤثر اما الامكان وهو الجواز او الحدوث او المجموع واياما كان

فهو متحقق بالنسبة الى جملة المقدورات وجهة التأثير القدرة فيه او
القادرية وهي لا يجادلا تختلف فوجب التعميم والا افتقر اختصاصها
بالبعض الى مخصص وهو محال وعن الثاني ان جميع ما ذكروه مبني على
التحسين العقلي وتأثير قدرة العبد ونحن نمنع هذين الاصلين و
سنبطل ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وقد قال تعالى وهو على كل شيء
قدير في معرض التمدح فيقتضي العموم في جميع ما يقبل التأثير والله اعلم
قوله المسئلة السادسة جميع الممكنات واقعة بقدرة الله وقد تقدم
لنا في هذه المسئلة الفلاسفة والطبايعيون والمنجمون والثنوية و
المعتزلة على تفاصيل مذاهبهم فاما الفلاسفة فبنوا ذلك على الايجاب
الذاتي وان واجب الوجود واحد من كل وجه ولا يصدر عنه مباشرة الا
واحد وقد قدمنا الدلالة على ان المؤثر في العالم بالاختيار وابطلنا اسناده
الى علة او طبيعة فلم يبق لهذين المذهبين اصل ثم فنقول للطبايعيين اذا
كانت العناصر جواهر متنافرة ذاتا او محلا فيمتنع امتزاجها بنفسها
ولا يمكن احالة ذلك على مجرد الاتفاق فان ذلك سد باب الاستدلال
على الصانع ثم السبب ان كان حادثا افتقر الى سبب آخر ويتسلسل فان
كان قديما او ينتهي الى قديم لزم حصول الامتزاج ازلا وهو محال وهم يابون
ذلك ومن قال من المنجمين بتاثير النجوم فالرد عليهم بعد اثبات تغيرها
وحدوثها وتسخيرها ايدا في الرد على الطبايعيين ومن قال منهم انها
لا تؤثر وانما تدل على ما يقع في العالم فالرد عليه بالادلة السمعية وقد قال
عليه السلام عن الله تعالى من قال مطرنا بنوء كذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بالله
سماه كافرا لمشاركته الكفار في نسبة الاشياء الى غير الله تعالى وهو كتسمية
تارك الصلاة مع الاعتراف بوجوبها كافرا لمشاركته الكافر في خاصية الكفر
وهي ترك الصلاة واما الثنوية من المجوس فاعتمادهم في اثبات فاعلين فاعل

الخير وهو يزدان وفاعل الشر وهو اهرمن كما زعموا ان كل واحد منهما
لا يفعل الا ما يقتضيه طبعه ويناسبه وان كان مختارا وهو ان العالم
يشتمل على خير محض وهو الملك وعلى شر محض وهو الشيطان
فقد اشتمل على مركب من خير وشر وهو البشر فيجب ان يثبتوا ثالثا
ومن زعم ان فاعل الشر انما حصل من فكرة حدثت لفاعل الخير وهو انه لو
كان لي من ينازعني في ملكي كيف يكون حالي معه فحدث من ذلك اهرمن
فابعده واقصاه فقد لزم نسبة جميع الشر الى فاعل الخير فانه الذي
حدث منه اصل كل شر ثم ان تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف صدرت عن
فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف صدر عنها الشر واما الاباضية فزعموا
ان الظلمة لا توصف بالحياة ومن قال باصل ثالث معدل بين النور المحض
والظلام المحض فهم معترفون بان النور والظلمة اجسام فيكفي في الرد
عليهم اقامة الدليل على حدوثها ولا يبقى لهم مع ذلك اصل واما المعتزلة
فقد بينا في المسئلة السابقة انهم انما حملهم على اخراج بعض الممكنات
عن قادرية الله تعالى اما التحسين والتقبيح العقلي ومقتضاهم ان الباري
تعالى حكيم والحكيم لا يفعل الفعل القبيح ولا العري عن الحكمة فانه عبث وسيأتي
بطلان ما بنوا عليه ان شاء الله تعالى وان خلق القدرة للعبد على بعض الافعال
وتكليفه بايقاعها واناطة الثواب والعقاب بها يمنع نسبتها الى قادرية
الله تعالى لما يلزم من اثر بين مؤثرين او تكليف المحال وقد اعتمد الاصحاب
في الرد عليهم على وجوه منها ان العبد لو كان خالقا لفعله لكان عالما
بتفاصيله وهو عالم لان فاعل الحركة البطيئة قد يفعل في اثنائها سكونات
ولا شعور له بها واذا لم يكن عالما لم يكن خالقا اذ لو صح الخلق مع الجهل
بتفاصيل الفعل لبطلت دلالة الاحكام على كونه عالما وقد فرض الشيخ ابو الحسن
هذا الدليل على المعتزلة في افعال النائم والغافل وانهم جوزوا ان يقع من العبد

الافعال البسيطة المنسوبة الى قدرته وتاثيره مع سهوه وغفلته
فان قالوا هذا الدليل لم يدل على ان العبد لا يصح منه ان يفعل بل يدل
على ان الفعل الجاري عليه ليس فعلا له وانتم تدعون استحالة الايجاد
منه والتاثير قلنا الخصم يدعي امرين احدهما جواز وقوعه من العبد
والثاني وقوعه ويستدل بالوقوع على الجواز فاذا ابطلنا انه لو وقع فعله
فقد ابطلنا دعواه في ذلك وبطل استدلاله على جواز وقوعه واذا حاق لنا
الدليل على كون العبد ليس خالقا تمسكنا بالادلة السمعية منها ان
الله تعالى تمدح بانه خالق كل شيء فلو كان التمدح لبعضها لحسن التمدح
بمثل ذلك للعبد فان قالوا ما ذكرتموه يعارضه قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين وافعل لا تضاف الا لما هو بعضه قلنا معناه احسن
المقدرين لان الخلق كما يطلق على الابداع وهو الذي ندعي اختصاصه
بالباري تعالى فقد يطلق على التقدير قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت
وبعض القوم يخلق ثم لا يفري قوله ويدل على ذلك وجوه احدها انا لما دللنا
على ان كل ممكن بفرض فان الله تعالى قادر عليه ومستقل بايجاده فلو فرضنا
حصول سبب اخر يقتضي ايجاده فحينئذ قد اجتمع على ذلك الاثر الواحد سببان
مستقلان وذلك محال من وجهين يقال له ما تعني بان الله تعالى قادر عليه
ان عنيت به انه موجد بقدرته او قادريته فهو مصادرة على غير محل النزاع
وان عنيت به ان قدرته او قادريته صالحة لايجاده لو اراد ايجاده فمسلم ولا نسلم
على هذا التقدير امتناع اجتماع الشيئين المستقلين على الاثر الواحد اعني
بالصلاحية مع انه لا يقع الا باحدهما فلم قلت ان هذا محال ولا بد لهذا من دليل
قوله وذلك محال من وجهين احدهما ان قدرة الله تعالى اقوى من ذلك الاخر
فاندفاع ذلك الاخر بقدرة الله تعالى اولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الاخر
لا شك ان هذا لازم على المعتزلة فان عندهم ما يقدر الله تعالى العبد عليه لا يكون له

قادرية عليه **قوله** الثاني اما ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه او لا يكون
واحد منهما موثرا فيه او يكون الموثر فيه احدهما دون الثاني والاول باطل
لان الاثر مع الموثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه يستغني
عن غيره فكونه مع هذا يقطعه عن ذلك وكونه مع ذلك يقطعه عن هذا
فيلزم انقطاعه عنهما معا في حال استناده اليهما معا وهو محال والثاني
ايضا باطل لان امتناع وقوعه باحدهما معلل بوقوعه بالثاني وبالضد
فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم وقوعه لهما معا وهو محال والثالث ايضا
باطل لانه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه باحدهما
اولى من وقوعه بالاخر واعلم ان هذا الوجه الثالث فيه بحث وهو ان ما
ذكره فيه من التقسيم حاصر لا ريب فيه وما ابطل به القسمين الاولين
صحيح واضح واما ما ابطل به القسم الثالث وهو قوله لانه لما كان كل
واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه
بالاخر فيقال عليه ما المانع ان يكون وقوعه باحدهما اولى مع صلاحية
وقوعه بكل واحد منهما لان الله تعالى اراد ايقاعه بذلك واذا اراد الله
ايقاعه بنفسه فلا يفعله العبد واذا اراد فعل العبد له لا يفعله هو ولا
يلزم منه وقوع اثر بين موثرين وهذا كما تقول ان الله تعالى قادر على
تحريك الجسم وتسكينه لكن لا يريد حركته مع ارادة سكونه بل اذا اراد تحريكه
لا يريد تسكينه والقدرة صالحة لوقوع كل واحد من الامرين لو اراده كما قال
تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها فالقدرة صالحة لوقوع ذلك لو اراده لكنه مع ارادة فعل ضد
ذلك لا يريد الضد الاخر وهذا التقرير يصح لتوجيه اختيار الامام في اخر
امره وهو ان العبد موقع لفعله على اقدار قدرها الله تعالى الا كما صار اليه
المعتزلة انه يصح ان يفعل خلاف ما يريد الله تعالى وان ما شاء العبد كان وما

شاء الله لم يكن فانه خلاف اجماع السلف ويلزم منه فرض الهين
على القدرة ويقع الفعل باحدهما فان احدهما اذا كانت ارادته لايقاع
ما يفعله للاخر من ايقاعه كان الاخر ناقصا وهو مناف للالهية بخلاف
العبد فانا لا نوجده له كالاول ولا يلزم منه ان يخرج القدرة القديمة
عن عموم تعلقها بل يكون ايجاد الباري تعالى الفعل بطريقة اما مباشرة
بقدرته واما بواسطة قدرة العبد التي خلقها له وقد قال في المحصل ان ما الفخر م
صار اليه الامام هو عين مذهب الفلاسفة لانه يقول ان الله تعالى يوجد
القدرة والارادة للعبد وهما يوجبان وجود المقدور وما الزمه غير
لازم له فانه لا يقول ان قدرة العبد وارادته علة لوجود الاثر فلم يوجبا
لكن اراد تعالى ان يختار العبد ذلك وان عنى بالوجوب ان الله تعالى اراد
منه ان يفعل بقدرته وارادته فالفعل لازم الوقوع لذلك واذا اراد ان لا
يفعل بهما فالفعل لازم الانتفاء وهذا القدر لا يقتضي التعليل والايجاب
العقلي الذي يدعيه الفيلسوف في حصول بعض الاشياء عن الاشياء وهذا
الالزام لا يختص بالامام بل كل من اثبت للعبد كسبا واختيارا في الفعل
غير المعتزلة يلزمه ذلك في الحقيقة مجبور على ان يختار وذلك لا ينافي
الكسب عندهم فان الله تعالى يقول لمن شاء منكم ان يستقيم واثبت لنا مشية
ثم قال وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين والحق ان العبد لا يحس من
نفسه تجبيرا وتانيا لبعض الافعال دون بعض يجد من نفسه عدم استقلاله
وافتقاره الى معنى اياك نعبد واياك نستعين ولا حول ولا قوة الا بالله كنز
من كنوز الجنة فان دعوى الاستقلال دعوى الالهية واعتقاد الفعل مع الله
دعوى الشركة واعتقاد وقوع الفعل مع اعانة الله تعالى محض العبودية
فان قيل فيما اختاره الامام ابطال التمدح بان الله تعالى خالق كل شيء قلنا
اذا كان العبد لا يفعل الا ما شاء الله تعالى ان يفعل لم تنقطع نسبة الفعل

اليه كما امر الرسول صلى الله عليه وسلم من يطع الرسول فقد
اطاع الله **قوله** ولا يمكن ان يقال ان احدهما اقوى لانه لو صح لكان
وقوعه بقدرة الله تعالى اولى لانها اقوى وايضا فالفعل الواحد لا يقبل
القسمة والبعضية والتاثير فيه لا يقبل التفاوت ايضا فامتنع ان يكون
احدهما اقوى يرد عليه انا لا ندعي ترجيح وقوع الفعل باحدهما باعتبار
تفاوت في القابل او الفاعل لانه لا تفاوت بالنظر الى ذلك وانما ندعيه
لتعلق ارادة الله تعالى بوقوعه باحدهما فلم قلت ان ذلك محال او يودي
الى قصور في الصفات او ابطال عمومها او نقص في الالهية وقد قال في
اول هذه المسئلة ويدل على ذلك وجوه ولم يذكر سوى وجه واحد
وكثيرا ما يقع منه ذلك ولعله يريد ان للاصحاب في المسئلة وجوها
ويذكر هو منها ما يختاره واما المعتزلة فلهم شبه عقلية وسمعية
اما العقلية فقالوا وقوع الافعال من العباد على وفق دواعيهم
ومقاصدهم وانتفاؤها على وفق موانعهم دليل على ان الصادر منهم
فعلهم قالوا ولان الانسان يجد من نفسه قدرة على الحركة يمنة ويسرة
وامام ووراء ولا يجد من نفسه قدرة على الطيران وانكار ذلك جحد
للضرورة ودخول في باب السفسطة ومن يخالف في مثل ذلك لا يناظر
وانما يضرب ويسب فان من انتسب نفسه للانكار قيل له ليس الفعل
لمن ينسب اليه قالوا وفيما صورتم اليه سد لباب التحسين والتقبيح
ورفع لقاعدة التكليف لان من لا فعل له كيف يتوجه عليه الطلب بافعل
ولا تفعل فان حاصله افعل يا من لا فعل له او افعل يا انا فاعله وكيف
يحسن لومه وتوبيخه وذمه وعقابه على الترك ومدحه على الفعل واما
الشبه السمعية فقالوا القران المجيد يشتمل على اي كثيرة دالة على ان العبد
موجد لفعله وبيانه من عشرة اوجه الاول الاي الدالة على اضافة الافعال

اليهم كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله
تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله ونحو ذلك الثاني الاي الدالة
على مدح المطيع وذم العاصي كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى وكقوله كل نفس
بما كسبت رهينة ونحو ذلك الثالث الاي الدالة على ان افعال الله تعالى
ليست كافعال العباد كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
وكقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وشبه ذلك الرابع الاي الدالة
على التوبيخ والانكار لبعض الافعال كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكقوله
تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وكقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك والتوبيخ على الشيء مع العجز عنه محال الخامس اي التهديد كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وكقوله تعالى اعملوا ما شئتم ونحو
ذلك السادس الامر بالمسارعة الى الثواب كقوله تعالى سارعوا الى مغفرة
من ربكم وقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول ونحو ذلك السابع الاي
الحاثة على الاستعانة والاستعاذة بالله كقوله تعالى استعينوا بالله
واصبروا واذا كان الله تعالى خالق كل شيء كالايمان والكفر والطاعة
والمعاصي فكيف يتصور طلب الاعانة والاستعاذة الثامن الاي الدالة
على اعتراف الانبياء بتقصيرهم واضافة ذلك الى انفسهم كقول ادم عليه السلام
ربنا ظلمنا انفسنا وقول يعقوب موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقول
يعقوب عليه السلام بل سولت لكم انفسكم امرا التاسع الاي الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم وعصيانهم كان منهم كقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين العاشر تحسر الكفار والعصاة في دار
الاخرة على المخالفة كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون
ونحو ذلك **واجاب** الاشعرية عن كلماتهم فقالوا اما الاستدلال بوقوع
الافعال على وفق الدواعي فباطل طردا وعكسا اما طردا فلان خروج الارواح

من الاشباح ليس مقدورا للبشر بالاجماع مع انه قد يقف على وفق الدواعي
وكذلك حصول الالوان والروايح عن مماسة بعض الاجسام لبعض واما
عكسا فوقوع الافعال اليسيرة من الغافل والذاهل على اصولهم كما تقدم
واما ما ذكروه من التشنيع من رفع قاعدة التحسين والتقبيح ورفع قاعدة
التكليف وانه اذا لم يكن خالقا لفعله فلا يحسن لومه وتوبيخه وذمه وعقابه
ومدحه فالجواب عنه من وجهين الاول انه لازم لكم فان افعال العبد اذا توقفت
على خلق داعية من الله تعالى دفعا للتسلسل فاذا لم يخلق الله تعالى الداعي
الى الطاعة بعد تكليفه كان الفعل ممتنعا منه واذا خلق له الداعي الى الفعل
فانه لازم الوقوع فيكون اضطراريا فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح
وكيف يحسن مدحه وذمه وتوبيخه وعقابه واثابته ولان المحسن عندكم
للتكليف من الله تعالى ارادة اصلاح العبد فمن علم الله تعالى منه انه اذا امر
لا يمتثل ولا ينصلح كان حاصل تكليفه اكلفك تفعل هذا لاصلاحك مع
علمي بانك لا تنصلح الوجه الثاني انا وان لم نثبت للعبد اختراعا فانا نثبت له
كسبا في بعض الافعال كما نطق به الكتاب العزيز لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وبه يخرج الجواب عن جميع ما تمسكوا به من الآي للتوفيق بينها وبين الآي الدالة
على ان الله تعالى خالق كل شيء وان كل شيء بقضايه وقدره والآي الدالة على انه
يفعل ما يشاء وآي الختم والطبع وخلق الاغشية وتتمة البحث في ذلك بتحقيق
معنى الكسب وسياتي حيث ذكره المصنف ان شاء الله تعالى قوله المسئلة السابعة
صانع العالم حي لانا دللنا على انه تعالى قادر عالم ولا معنى للحي الا الذي يصح ان يقدر
ويعلم وهذه الصحة معناها نفي الامتناع ومعلوم ان الامتناع صفة عدمية
فنفيها يكون نفيا للنفي فيكون ثبوتا وكونه تعالى حيا صفة ثابتة قال اصحابنا
الحياة صفة موجودة تضاد الموت والجمادية قايمة بذات الله تعالى باعتبارها صح
اتصافه بالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وصار جمهور المعتزلة الى انه تعالى

حي عالم قادر لنفسه فترجع الى صفات نفسية او وجود في الذات
كما صار اليه النصارى في الحيوة والعلم والوجود وهو باطل لانه لو ثبت
للذات خاصية الحياة والعلم والقدرة وثبوت الاخص يستلزم ثبوت
الاعم لزم ان تكون ذاته حياة علما قدرة قايمة بنفسها وهو جمع بين
النقيضين وصار ابو هاشم الى ان للبارى تعالى حالا هي اخص وصفه
توجب له كونه حيا عالما قادرا فترجع الى احوال معللة بالاخص وهذا
باطل على اصولهم فان تلك الاحوال واجبة والواجب عندهم لا يعلل بل
يستغني بوجوده عن المؤثر وصار ابو الحسين الى ان الحي هو الذي لا يمتنع
ان يعلم ويقدر وذلك عندهم راجع الى السلب لان المعتزلة تنفي الصفات
واحتج اصحابنا على انها صفة موجودة زايدة على الذات فانا نفرق بالضرورة
بين ذات يصح ان يعلم وبين ذات لا يصح ان يعلم مع الاستوا في الذات فلولا
اختصاص الذات التي صح ان تعلم وتقدر بمعنى لا يوجد في الاخرى والا لما حصل
هذه التفاوت والذي يحقق ان الزايد الذي سميناه بالحياة امر وجودي
تمدحه تعالى بخلق الموت والحياة في آي من الكتاب كقوله تعالى الذي خلقكم
ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركايكم من يفعل من ذلكم من
شيء سبحانه وتعالى عما يشركون سمى ذلك فعلا والعدم لا يفعل وهذه الاية
ترفع تاويل من يحمل في قوله تعالى الذي خلق الموت على التقدير قال ابو الحسين
البصري المعتزلي ذات البارى سبحانه مخالفة لساير الذوات لنفس ذاته المخصوصة
واذا كان كذلك فما المانع ان يكون صحة العالمية والقادرية المعبر عنها بالحياة
عنده في حق البارى تعالى معللة بذاته المخصوصة قال الفخر في الاربعين وهذا سؤال
حسن قال والمعتمد لنا ان نقول قولك الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يقدر ويعلم
هذا سلب للامتناع والامتناع سلب وسلب السلب ثبوت كما ذكرها هنا
ثم قال لكن هذا الامر الثبوتي ليس نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات

الى واجب الوجود لذاته علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعنى انه
لا يمتنع عليه ان يعلم و يقدر والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فثبت انه
حيا صفة قايمة بذاته و هو المطلوب هذا تمام كلامه والاعتراض عليه
ان يقال اما قولك ان ما ذكره ابو الحسين حسن فليس كذلك فان
الذات اذا كانت هى الموجبة للحياة وكذلك العلم والقدرة وهى
معقولات مختلفة فيمتنع ايجابها لتلك باعتبار وجه واحد فلا بد ان
يكون فى الذات وجوه مختلفة يقتضى كل واحد منها تلك الصفة
المخالفة للاخرى فيلزم التركيب فى ذات واجب الوجود وهو باطل
عندهم وعندنا ايضا ثم ان كان معقول الحياة والعلم والقدرة يرجع
الى سلوب فكيف يعلل السلب ولو سلم صحة تعليله فكيف يصح تعليله
لغير السلبى بالامر الثبوتى واما قوله ان الامتناع اذا كان سلبا
كان سلبه ثبوتيا فمسلم لكن الامتناع حكم عقلى وسلبه كذلك وهو الامكان
العام ان كلم انه امر ثبوتى وقد تقدم البحث فيه فهو من الحكم الذهنى وثبوته
نقول ان الحياة صفة موجودة من خارج و هو بروم تصحيح ذلك فلا
يتم له مطلوب بذلك واما استدلاله على انه امر زايد على الذات فانا علمنا
انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته وبعد ما علمنا هذا الامر فهو لا ينتج
له سوى ان ذلك الامر زايد على ما علمه من ان مقتضى العالم موجود واجب لذاته
اى وجوده غير مستفاد و هذا ليس هو نفس ماهيته ولا كاف فى معرفة هويته
وهو مسلم ان ماهية البارى غير معلومة للبشر واذا كان كذلك فلا يلزم من
انه معلوم زايد على ما علمناه من واجب الوجود ان يكون ذلك المعلوم زايدا
على الذات وان كل ذات يطلب تصورها فلا بد وان تعلم اولا جملة ثم
يطلب بالحد الحقيقى تفصيل ما علمناه جملة وتلك الوجوه ليست زايدة
على الذات فلا يتم الا ما قررناه ابتداء من ان هذه الصفات معقولات لا نعلم

بنفسها والذات قايمة بنفسها فلو كانت راجعة الى الذات لزم ان
تكون الذات قايمة بنفسها لا قايمة بنفسها وتكون ذاته سبحانه
حياة وعلما وقدرة و هو محال وتمام البحث فى هذا ياتى فى المسئلة
الخامسة عشر من هذا الباب حيث ذكره ان شاء الله قوله المسئلة الثانية
انه تعالى مريد لانا راينا الحوادث يحدث كل واحد منها فى وقت خاص
مع جواز حدوثه قبله وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له
من مخصص قد تقدم ايضاح انه تعالى فاعل بالاختيار بابطال كونه
مقتضى العالم علة او طبيعة مع حصر المؤثر فى اثنانيه واذا ثبت انه
فاعل بالاختيار فلا معنى للمريد الا ذلك وهو الذى يفعل مع صحة
ان يترك واحتجاجه على انه مريد باختصاص الحادث بالوقت المعين
فرض منه كل وجه من وجوه التخصيص جاز ان يكون الامر على خلافه
من وقت او محل او وضع او كيفية او مقدار اختص به مع جواز
ان يكون على خلافه فافتقر الى مخصص لامتناع ترجيح احد طرفى الممكن
بلا مخصص قوله وذلك المخصص ليس هو القدرة فان القدرة تاثيرها
فى الايجاد و هو لا يختلف باختلاف الاوقات هذا فيه مسامحة فان
القدرة لا توجد فانما الموجد هو الذات باعتبار القدرة فالقدرة مصححة
لان توثر الذات لا انها نفس المؤثر قوله لان العلم يتبع المعلوم وهذه
الصفة مستتبعة هذا الكلام فيه اجمال فان وجوه العلم المتعلقة بالاثر
الحادث متعددة فالعلم بوقوعه فى الوقت المعين تعلق تابع للارادة ووقوعه
فى الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه هو متاخر فى الرتبة فلا يكون
المخصص لوقوعه فى ذلك الوقت كما زعم الكعبى انه يستغنى عن الارادة
بالعلم بوقوعه على التفصيل فيدور اما العلم بما هيته ما يقصد الفاعل الى
ايجاده وبالصفات التى تخصصه و هو سابق على ارادة ايجاده سبقا ذاتيا

فان الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد الى ايجاده فان القصد
الى كتب الف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف
فتعلق العلم بالاثر من هذا الوجه المعبر عنه في العلم الحادث بالتصور سابق
على الارادة ووقوعه والعلم بوقوعه المعبر عنه بالتصديق تابع للارادة ووقوعه
وهو الذي ابطل الفخر تاثيره والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقلي
في التعلقات وعلمه تعالى واحد ازلي ومن الدليل على التخصيص لا باعتبار
كونه عالما ان العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع امتناع
قبولها للتاثير وقوله وظاهر ان الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح
لذلك اما الحياة فلانها لا تتعلق واما السمع والبصر والكلام فلانها
لا تؤثر قوله فلا بد من صفة اخرى وهي الارادة يعني باعتبارها يقع التخصيص
وبالجملة فقد تقدم ان الفلاسفة انكرت اتصاف الباري تعالى بصفة ثبوتية
لا نفسية ولا معنوية وردوا ما تثبته من صفات المعاني الى سلوب او اضافات
او مركب منها وفسروا كونه مريدا بوقوع الممكنات على الاوجه الاكمل بالنسبة
الى كل واحد منها وهم ينفون الارادة على الحقيقة لكن فلاسفة الاسلام
اعني الحاذقين لدسايسهم باظهارهم الاسلام ارادوا تاويل ما ورد في القران
كقوله تعالى فعال لما يريد وبقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ونحو ذلك
واتفق المسلمون على اثبات كونه تعالى مريدا فقال ابو الحسين البصري معناه علمه
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى ايجاده وقال النجار اولا انه مريد لنفسه
وهو باطل بما تقدم من امتناع رد الصفات الى الذات عند الفخر من انا نعلم
وجود واجب الوجود ثم نحتاج في العلم بكونه مريدا الى دليل والمعلوم مغاير
ما ليس بمعلوم فلا يمكن رده الى الذات ثم صار النجار الى ان معناه غير مغلوب
ولا مستكره وهو لازم كونه مريدا فان من اثر كونه مريدا التخصيص والعدم
لا يؤثر فقال الكعبي ان اضيف كونه مريدا الى افعاله فمعناه انه مخصص خالقها

وقد ابطلناه برجوع ذلك الى القدرة وان اضيف الى افعال العباد فمعناه
انه امر بها ولا يصح هذا التاويل فانه فسر الامر بقول القائل لمن دونه
افعل مع ارادة الامتثال فجعل الارادة جزءا للامر او شرطا فيه فاذا فسر كونه
مريدا بالامر لزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه او شرطا لنفسه وهو محال
وصار البصريون من المعتزلة الى اثبات انه تعالى مريد بارادة حادثة لا
في محل وهو باطل لانه لو صح قيام الارادة بنفسها لصح قيام سائر المعاني
بنفسها وذلك قلب لجنسها وسياتي تمام الكلام عليهم في المسالة الثالثة عشر من
هذا الباب حيث ذكر ذلك وصارت الكرامية الى الباري سبحانه مشيئة قديمة وارادة
حادثة تقوم بذاته ولا يكون مريدا بها وقيام الحوادث بذات الباري تعالى محال
كما سبق قوله فان قالوا كما ان القدرة صالحة للايجاد في كل وقت فكذلك
الارادة صالحة للتخصيص في كل الاوقات فان افتقرت القدرة الى مخصص
زايد فلتفتقر الارادة الى مخصص زايد فنقول المفهوم من كونه مخصصا
مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة والارادة يرد عليه
ان المغايرة بين مفهوم القدرة والارادة لا يرفع الاشكال فانكم اذا اثبتم
الارادة صفة زايدة من اجل صلاحية القدرة باعتبارها تخصص ما تخصص
بالوقوع والا لكان ترجيحا للممكن من غير مرجح واذا اثبتم الارادة عامة التعلق
كانت نسبتها الى ما وجد والى ما لم يوجد نسبة واحدة فتفتقر الى صفة اخرى
والقول في تلك الصفة كالقول في الارادة ويلزم التسلسل والجواب عنه ان يقال
اذا كان اثر القدرة الوقوع واثر الارادة التخصيص وصح ان يقال كل مريد قادر
وليس كل قادر مريد فقد تباين المفهوم من القدرة والارادة واذا كانت القدرة
من صفة نفسها التخصيص فلا يقال لم خصصت فان صفة النفس لا تعلل كما
لا يقال لم كان العلم كاشفا وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع خصصت
بعضها بعدم الوقوع فان الارادة تتعلق بالوجود والعدم لكن يبقى ان يقال

فلم اختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة اليهما وهلا
كان الامر بالعكس قلنا هذا من سر القدر وهو موقف عقل قوله المسئلة
التاسعة اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة
بديهية وذلك يدل على ان الابصار والاسماع والسماع مغايران للعلم
وقال قوم لا معنى للرؤية الا تأثر الحدقة بسبب ارتسام الجليدية صورة المبصر
فيها ولا معنى للسمع الا تأثر الصماخ بسبب وصول تموج الهواء اليه
اعلم ان البحث في هذه المسئلة يتعلق بطرفين الاول في افادة تصور مسمى
البصر والسمع وتميزها الثاني في اقامة الدليل على اتصاف البارى تعالى
بهما اما الاول فقد اختلف العقلاء في مفهومهما فذهب الجبائي وابنه ومن
تابعهما الى ان معنى السمع والبصر شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا آفة به
وهذا باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من
الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلبت عنه وكان
الانسان يحس من نفسه لكونه سميعا بصيرا والفهم لا يجحد ولانه لو
صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقولوا
به ولا يجدون فرقا بين ما انتحلوه وبين ما منعوه وصار ابو القاسم الكعبي
وابو الحسين البصري الى ردها الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشر والخبر
فانهما يرجعان الى تعلق العلم على وجه خاص وقد احتج المصنف على رد هذه
المقالة بانا اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة
بديهية وذلك مما يدل على ان الابصار والاسماع مغايران للعلم واعترض
عليه ان مجرد التفرقة لا ينتج ان يكون التفرقة نوعية ولا انهما نوعان خارجان
عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة
المتعلقات وقلتها وان المبصر يتعلق بالبديهيات الاجتماعية ولا يتعلق
العلم بذلك في حالة الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان او يقال

ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين ضمير
فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين وعند الغيبة ينفي القلب
بخلق امثاله ويعدم من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انهما
ادراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في انهما صفتان كاشفتان
تتعلقان بالشيء على ما هو به والقول الثاني انهما من جنس العلم الا انهما لا يتعلقان
الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما
مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به المصنف
وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير
لنفسه فهو يردها الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان البارى تعالى لا
يرى الا انه لا يرى عندهم وهو قياس مذهبهم لاشتراطهم ان المرئي لا بد ان
يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل له وانه لا يكون الا بانبعاث الاشعة من
بنية مخصوصة واتصالها بالمرئي وذلك من عوارض الاجسام وامتناع ذلك
هو الموجب لتاويلهم ونحن نقول ان الادراك معنى واحد في نفسه فيصح قيامه
بالجوهر الفرد فان قبوله له لنفسه فلا يتوقف صحة الاتصاف به على انضمام
جواهر اخر اليه فان الشرط لا يكون في غير محل المشروط واذا جاز قيام الادراك
بدون بنية مخصوصة بطل جميع الشرائط التي اثبتوها من انتفاء القرب
المفرط والبعد المفرط وعدم لطافة المرئي وانبعاث الشعاع فان الشعاع
اجسام لطيفة اذ الاعراض لا تنتقل وكذلك اشتراط تشبيهها بالمرئي
ونفي الحجاب الكثيف وكلما اشترطوه انما هو من الامور العادية واما
قول المصنف وقال قوم معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة
المبصر فيها فهذا يعزى الى الفلاسفة ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا
نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة
كما يعرض ذلك في المرآة بتوسط جسم شفاف والثاني ان المدرك لنا عين ذلك

الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك
الذي هو مركب من عصبتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ
قالوا واما السماع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات
اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في اقصى
الصماخ الممدودة عليه من الجلد كالطبل حصل فيه طنين لتشويه القوة
المودعة في تلك العصبة على رأي او تؤديه الى الحس المشترك على رأي
والحس المشترك على رأيهم كحوض تصب فيه خمسة انابيب وهي الحواس
الخمس ولذلك سمي مشتركا والنفوس هي المدركة بواسطة كل نفوذه
ومذهب الاشعرية انه يصح خلو هذين الادراكين من غير وسائط
وان اختصاص بعض الاشياء بالادراك في العادة دون بعض لاجراء
الله تعالى عادته ولنسبته بخلق ذلك واحتجوا لصحة مذهبهم بما ذكرناه
في ابطال مذهب المعتزلة قوله وهذا باطل لوجوه الاول انا نرى نصف
كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال ما ذكره لازم
على من يقول ان المدرك لنا انما هو المثال المطابق فعلى هذا ينبغي ان يكون
مثال الصغير صغيرا ومثال الكبير كبيرا واما من يقول ان ادراك ذلك
المثال سبب لادراك ما طابقه في الخارج فغير لازم نعم هذا الدليل يبطل
قول المعتزلة ان المرئي لنا ما يتصل به الشعاع المنبعث من الحدقة فانا
نعلم قطعا انه لم ينبعث من اعيننا عند رؤية نصف كرة العالم اجزاء تتصل
بجميعها كيف وقد قررنا ان الادراك انما يقوم بالجزء الفرد ويستحيل
ان ينفصل من الواحد كثير فان قالوا انما حصلت رؤية ذلك بتكيف
الهواء المحيط بالمرئي بكيفية الشعاع قلنا والقول في امتناع تكيف الهواء
الكثير من الاجزاء المنبعثة من الحدقة كامتناع اتصالها بالكثير قوله ولانا
نرى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر محال اعلم

انه ان عنى بامتناع ارتسام الابعاد في نقطة الناظر انه لا يتصور
انطباعها بكيفية عظمها فالجواب عنه ما ذكرناه في الوجه الاول وان عنى
بارتسام الطول والعرض فيها مطلقا لا صغيرا ولا كبيرا لانها نقطة
والنقطة لا امتداد فيها فكيف ينطبع فيها ما له امتداد وهو ظاهر كلامه
فيقال له انما يمتنع ان لو كانت الجليدية كرة حقيقية بحيث لا يقابل البسيط
منها الا نقطة اما اذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا
فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكثير كما لو فرضنا نراه كذلك
كيف والانسان يرى وجهه في انسان العين كما يراه في المرآة فاي مانع
ان يخلق الله تعالى لنا الادراك للشيء عادة في هذا الوجه لمكان خلقه
لنا بدون ذلك كما انه انما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج قوله واما
الثاني فلانا اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على انا ادركنا الصوت
في الخارج يعني لا من انطباع الداخل كما يقول الخصم وح يقال انه انما
علمنا جهته اي بهذا الصوت لتعلقها بذي الصوت واستلزامها له فكون
المصوت في جهة من الخارج سبب للعلم بجهته لان ورود الهواء على الصماخ
من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير الماء من تحتنا — الخرير صوت الماء ص
قوله ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام
الا عند وصوله الينا وجب ان لا نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التموج
لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فثبت ان الابصار والسماع
نوعان من الادراك مغايران للعلم الاعتراض عليه ان يقال صورة ما التزمه
من السماع من وراء الجدار ان عنيت انا نسمع الصوت مع انسداد سائر
الجهات والمنافس فيمتنع حصول السماع والحالة هذه وان كان الغرض
مع انفتاح جهة او كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق شعاع
المضيء علينا منها بادنى مقابلة والوجه في الرد عليهم ان يقال لا مانع من

خلق الله تعالى لنا الادراك عند ما ذكروا عادة ويجوز ان يوجد ذلك
ولا يخلق لنا الادراك وان يخلق لنا الادراك بدونه فاعتمادهم على
الدوران قد علمت ضعفه وان غايته افادة ظن فلا يعتمد عليه في المطالب
القطعية **قوله** اذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى
سميعا بصيرا والعقل ايضا يقوى ذلك لما بينا ان هذين النوعين من
الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب
علينا اثبات هذه الصفات الا ان يذكر الخصم دليل عقلي يمنع اجراء
هذه الايات والاخبار على ظواهرها ولكن ذلك معارضة من ادعا
تعلية البيان يعني بقوله هذه الايات والاخبار ما احتج به على المسئلة
وان لم يذكر شيئا من ذلك هنا وجملة الامر ان لاصحابنا احتجوا على ذلك
بالسمع والعقل اما السمع فكقوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله
وهو السميع البصير وقوله الم يعلم بان الله يرى وقوله الذي يراك حين تقوم
واحتجاج ابراهيم عليه السلام في نفي الهية الاصنام بقوله لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر ولو كان معبوده كذلك لم تتم له الحجة وقال تعالى وتلك حجتنا
اتيناها ابراهيم على قومه واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا
يتوقف على الاتصالات الجسمانية ودل النصوص بها على انهما صفتا
كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الاي ولا يحوج للتاويل عقلا ولا سمعا
وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع انتفاء القرينة
لا يمكن المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرط فتعين البقاء
مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الاخرة متى كان
ظاهره جايزا وجب اعتقاده الى ان يدل دليل على امتناعه **قوله** ان مجرد
العقل يدل على ان السمع والبصر صفتا كمال ضعيف فانه لا يلزم من كون
الشيء كمالا في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك فان ادراك اللذة والالم

كمال وهو ممنوع على الله تعالى لانه من عوارض الاجسام ويلزم على
سياق ما ذكره وصفه بالشم والذوق واللمس وهو الوارد على
احتجاجهم ايضا فان الباري تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
واضدادها نقص والنقص مستحيل عليه فوجب اتصافه بها لاستحالة
خلو القابل للشيء عنه وعن جملة اضداده وقد اورد على هذا المسلك
اسولة افدحها هذا وقد التزم بعضهم ثبوت بقية الادراكات لله تعالى
خالية عن الاتصالات وقال لا نطلقها عليه لما في ذلك من الايهام وعدم
الورود والوجه الاعتماد على السمع فنصفه بما ورد ولا نثبت صفات لم
نتوقف الابداع عليها ولا ورد بها سمع بمثل هذه المسالك والله سبحانه
اعلم **قوله والمسئلة العاشرة** اجمع الانبياء والرسل صلى الله عليهم وسلم
على كونه تعالى متكلما المقصود من هذه المسئلة اثبات العلم بان الباري
تعالى متكلم على الجملة واما تنقيح معنى الكلام فسياتي وقد تمسك لاصحاب
في اثبات العلم بذلك بالمنقول والمعقول اما المنقول فما ذكره وهو ان جميع
الرسل اخبروا وهم الصادقون اما بالمعجزة او بتصديق من ثبت صدقه
بالمعجزة ان الله تعالى مكلف للعباد بالاوامر والنواهي وانه تعالى قد وعد عباده
بالثواب على الطاعات وتواعد بالعقاب على المخالفات وجميع ذلك يرجع
الى الكلام فثبت انه متكلم وقد اجمع المسلمون ايضا على ذلك على الجملة
وان اختلفوا في تفسير الكلام **قوله** واثبات نبوة الانبياء لا يتوقف على
العلم بكونه تعالى متكلما وح يتم هذا الدليل الا ولى ان يقال وصدق الرسول
لا يتوقف على ذلك فان الشيء لا يحتاج ان يقول على صدقه ما لم يوجب
على العباد تصديقه نبيا اوحي اليه وح يكون رسولا فكل رسول نبي وليس
كل نبي رسولا وقوله ان صدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما
جواب منه لسوال مقدر يرد على هذه الطريقة وهو ان يقال ان قول الرسول

لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تدل
ما لم يثبت كون البارى تعالى متكلما فان دلالة المعجزة تتنزل منزلة قول
الله تعالى للمدعى الرسالة صدقت او انت رسولى فما لم يثبت الكلام الصدق
لله تعالى لا يكون مصدقا لرسله فلو اثبت الكلام لله تعالى بالسمع لدار وهو
سؤال قوى وادعى المصنف في جوابه ان العلم بصدق الرسول لا يتوقف على
ذلك لدفع الدور وتقرير ذلك بان من ادعى انه رسول الملك بمرأى منه
ومسمع وقال آية صدقى ان يغير عادته المالوفة ويفعل كذا ثم قال
ايها الملك ان كنت صادقا في دعواى فافعل لى ذلك ففعل ذلك على الوجه
الذى التمسه فيعلم جميع الحاضرين انه رسوله وان كان منهم من ينفى
كلام النفس ويكفى في العلم بتصديقه ايجاده الفعل الدال على ارادة
تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال على ارادة وقوعها على ذلك الوجه
وقولهم ان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة
المواضعة على قول فتدل على ارادة ذلك كما تدل بعض الاشارات والكلام النفسى
المستدل على ثبوته بالسمع لله تعالى في دعوى الاشعرية سوى القول
ما النزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها والافعال كثيرا ما
تدل على الارادات وان لم توضع لذلك نظرا الى العادات والمعجزة كذلك
قوله ولان كونه تعالى آمرا ناهيا من صفات الجلال والكمال والعقل يقتضي
اثبات ذلك في حقه اما وجوب اثبات الكمال لله تعالى فالعقل دال عليه فان
كل ناقص جائز وكل جائز محتاج والبارى تعالى واجب الوجود فلا يكون
ناقصا والاجماع ايضا منعقد على نفى النقائص وان اختلفوا فيما هو
كمال والمعتمد اجماع المسلمين لانهم اهل العصمة الا ان نفى النقيصة
المضادة للكلام بالكلام يلزم منه الدور واما اثبات ان الكلام صفة كمال
بمجرد القول ففيه ضعف فان المسلم كونه كمالا في حقنا ولا يلزم من كونه

كمالا

كمالا في حقنا ان يكون كمالا لله تعالى وكم من كمال لنا مستحيل على الله
فاذا لم يتوقف اثبات المعجزة على الكلام وقد اثبت الرسل بوصفه تعالى به
مع استحالة اتصافه بالنقص ولم يكن في وصفه بكلام النفس ما يستلزم
جوازا ولا حدوثا دل ذلك على انه صفة كمال ايضا واستقلت الطريقة
السمعية وقد تمسك الاصحاب في ذلك وفي اثبات السمع والبصر بالطريقة
المشهورة وهي ان البارى حي وكل حي يصح وصفه بالكلام والسمع
والبصر واضدادها نقايص تستحيل عليه فيتعين اتصافه بها ضرورة
ان القابل للشيء لا يخلو عنه ولا عن بقية اضداده والتقدير لمقدمات
هذه الطريقة ان يقال اما انه حي فلما سبق واما ان كل حي قابل
للاتصاف بهذه الصفات او اضدادها فلامتناع اتصاف الموتى بذلك
وصحة اتصاف الاحياء بها فالمصحح اذا لقبول هذه الصفات اما الحياة
او امر يلازم الحياة واياما كان يلزم عليه صحة اتصاف الاحياء بها واما
ان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن جملة اضداده فلانه لو خلا عنه وعن
سائر الاضداد لزم الخلو عن النقيضين كما تقدم تقريره واما ان هذه
الصفات صفات كمال فقالوا اتفق العقلاء على ذلك واما ان اضدادها
نقص فمعلوم بالضرورة واما وجوب اتصافه بالكمال فلما قررناه
من دليل العقل وانه كل ناقص جائز هذا غاية ما يمكن ان تقرر هذه
الطريقة وهي طريقة اكثر الاصحاب وقد اورد المصنف عليها اسولة الاول
ان حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر
كون حياة الله تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته
تعالى وان صححت ذلك لكن ماهيته غير قابلة لها كذلك ههنا كان الحياة

وان صحت النفرة والشهوة لكن ماهيته غير قابلة لهما كذلك ههنا
سلمنا ان ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز ان يكون حصولها متوقفا
على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى سلمناه ولكن لا نسلم امتناع
خلو القابل للشيء عنه وعن ضده وقد علمتم خصومكم انهم يجوزون
خلو الجواهر عن بعض الاعراض واضدادها قبل الاتصاف بها سلمناه
لكن ما المعنى بالنقص واذا ثبت كونه النقص محالا بالاجماع توقفت
الدلالة على السمع فلم تستقل عقلية محضة وبعض هذه الاسولة
يمكن الجواب عنها فلاجل هذه الاسولة عدل الفخر عن التمسك بها وصار
الى السمع المحض وقد احتج الاستاذ ابو اسحق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه
مالك ولا يتم الملك الا بامر ونهي لجواز تردد الخلايق بين امر مطاع
ونهي متبع وقال كل صفة جايزة لا بد وان تستند الى صفة ازلية والا
ادى الى استحالة ما علم جوازه وهي تنبيه رد الامر والنهي الى الارادة وساير
الصفات الا الكلام النفسي فيجب اثباته بهذه الطريقة والاولى ان تؤول
الى نفي النقايص ولا مانع ان يقال ان هذا الجواز يستند الى الصحة اعز بعضنا
لبعض ولا يدور ولا يتسلسل فلانه لا يجب ان يكون كل شخص مرادا ومامورا
واما اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع الى ارادة الله تعالى وذلك فانه
تعالى يؤتي الملك من يشاء واحتج ايضا على اثبات الخبر لله تعالى فان كل عاقل
يجد في نفسه خبرا مطابقا للمعلوم بالضرورة ولا معنى للكلام النفسي
الا ذلك والباري تعالى عالم فله كلام على وفق معلومه وهذا فيه نظر فان
اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري سبحانه من قضايا جزئية
جزئية وجدانية قد لا يسلم الخصم على التسليم واخذ القضايا الكلية
من المحسوسات والوجوديات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى
وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات فالوجه الاعتماد على السمع وسنوضح

معنى

معنى الكلام القديم الموصوف به الله تعالى ان شاء الله تعالى **قوله المسئلة
الحادية عشر** في اثبات ان الله تعالى عالم وله علم واعلم ان اهم المهمات
في هذه المسئلة تعيين محل البحث فنقول ان من علم شيئا فانه يحصل
بين العلم والمعلوم نسبة مخصوصة وتلك النسبة امر زايد على الذات
ومنهم من قال العلم صفة حقيقية تقتضي لهذه النسبة ومنهم من قال
صفة حقيقية توجب حالة اخرى وهي العالمية ثم ان هذه العالمية توجب تلك
النسبة الخاصة والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق واما نحن فلا
ندعي الا ثبوت هذه النسبة **اعلم** ان العقلاء اختلفوا في هذه المسئلة
اختلافا كثيرا اما الفلاسفة فقد علمت انهم لا يصفون الباري بصفة ثبوتية
لا نفسية ولا معنوية وانهم يردون الصفات الى مجرد سلب كتسميته عاقلا
او اضافية كتسميته مبدا او مركبا كتسميته جوادا فان معناه انه يعطي من
غير بخل واما المعتزلة فقد تحكموا في هذه الصفة فقالوا انه تعالى عالم
قادر حي لنفسه وابو هاشم قال له حالة نفسية توجب هذه الاحوال
وقال في السمع والبصر انهما يرجعان الى العلم وبعضهم يردها الى انه حي
لا آفة به واما كونه مريدا فالنجار تارة يقول انه مريد لنفسه وتارة
يفسره بسلب والكعبي يرده الى انه فاعل او امر والبصريون قالوا انه مريد
بارادة حادثة لا في محل واتفقوا على نفي الكلام فاثبتوا لله تعالى كلاما
حادثا يخلقه في جماد ويكون متكلما به والحاصل ان الكل متفقون على نفي
صفة ازلية موجودة لله تعالى وعلى ثبوت العالمية ولا علم والقادرية ولا
قدرة والحيية ولا حياة ولا يثبتون لله تعالى صفة موجودة ازلية
وربما يقصون بانه صفة موجودة فلا تقوم به والكراهية عند البصرية
عندهم وهشام والكلام عند الجميع حادث ولا يثبتون لله تعالى
صفة موجودة تعالى الله عن ذلك فاما الكرامية فقد قالوا بثبوت صفات الله

تعالى

وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والادراك فنحن ندعي ان هذه م

موجودة قايمة بذات الله تعالى وزادوا فوصفوه بكلام هو حروف
واصوات قديمة وأما الشيخ ابو الحسن والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ومتقدمو المتكلمين من اصحابنا فاعتقدوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى
وقضوا بانها صفات حقيقية موجودة قايمة بذاته سبحانه اعني الحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وترددوا في البقاء
والقدم هل يرجعان الى صفة ثبوتية ام لا مع وصفه سبحانه بهما وزاد
بعضهم صفات سمعية يعني انها ثبتت بالسمع وان لم نعقل ماهيتها كالوجه
واليدين والصحيح انه لا تمتنع رد ذلك الى ما علم من الصفات النفسية او
المعنوية ولا دليل يعني انها زايدة على ما حكموا بانه من الصفات او المعاني
ومن قال بالاحوال من اصحابنا كالقاضي ومن تابعه اثبت احكام الصفات
المعاني سماها احوالا لا تتصف بالوجود ولا بالعدم والكل يتفقون على
اثبات التعلق ويقضون بانه زايد على الذات وعلى ما يثبتونه من الصفات
الحقيقية والاحوال عند مثبتيها وقد صرف الفخر عنانه الى اثبات زايد
ولم يتعرض لابطال ما وقع النزاع فيه والحاصل ان في المعقول ههنا اربعة
ذات وصفات واحوال وتعلقات فالقاضي اثبت الجميع والشيخ ابو الحسن
والاستاذ اثبتا الجميع الا الاحوال فان ما زعموا انه حال وهو الاقتضا
الزايد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة في العقل فقط والمعتزلة
اثبتوا الذات بدون الصفات وابو الحسين المعتزلي اثبت الذات مع التعلقات
كما صار اليه الفخر وقضا بصحة تجددها على الذات الازلية ونحن نذكر
اولا ما احتج به اصحابنا على المعتزلة ثم نذكر ما تمسك به المصنف ثم
نذكر بعض شبهة المخالفين ونجيب عنها ان شاء الله تعالى وقد ساعدت
المعتزلة على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة
ومريد بارادة والزمهم اصحابنا اعتبار الغايب بالشاهد قالوا والجمع بين

الشاهد

الشاهد والغايب يتوقف على جامع والا لأدى الى التعطيل والتشبيه
وعنوا بالشاهد الحادث وبالغايب القديم وقيل المراد بالشاهد
ما علمناه وبالغايب ما لم نعلمه قالوا والجوامع اربعة جمع بالحقيقة
كقولهم العالم شاهدا من له العلم او ذو العلم والباري تعالى عالم فله علم
وهذه عمدة من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهدا
في الفعل دليل على ان لفاعله علما به والباري سبحانه محكم متقن لافعاله
فدل على ان له علما والجمع بالشرط كقولهم الباري تعالى مريد وكل مريد
قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالباري سبحانه وتعالى له علم والا
ثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال
كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتم
على اثبات العالمية غايبا فيلزم من اثبات العالمية العلم فان التلازم
ثابت بينهما من الجانبين لو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبات علم ولا
عالمية ولا يقولون به قالت المعتزلة نحن انما قلنا في الشاهد بان
العالم عالم بعلم لان العالمية جايزة والجايز لا بد له من مقتضي اما
عالمية الباري فواجبة والواجب يستغني بوجوده عن المقتضي كما
قلنا ان ذاته سبحانه لما كانت واجبة لم تفتقر الى موجد والذوات
الممكنة لما كانت جايزة افتقرت الى موجد واجاب المتكلمون بانا
لا نعني بالتعليل التأثير ليلزم ما ذكرتم وانما نعني به مجرد الملازمة
العقلية طردا وعكسا على وجه يترتب احدها على الاخر فسميناها في
الشاهد علة ومعلولا فقلنا العلم علة العالمية لترتبها على العلم
دون العكس والشيئان اذا تلازما في العقل استحال ثبوت احدهما بدون
الاخر وانتم معاشر المعتزلة قد اثبتم ان للباري تعالى حياة باعتبار الغايب
بالشاهد بمجرد الملازمة في طرف النفي فاعترفتم بجريان الجمع بالشرط والتلازم

فيه من احد الطرفين بطريق الاولى واما الشيخ فاكتفى بالجمع بالحقيقة
فقال كل متعلق بمتعلق على جهة الاحاطة فهو علم وقد اثبتم للباري
تعالى هذا الوجه فله علم وهذا على اصلهم الزم فان الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم واذا كان هذا اخص وصف العالم فيلزم
ثبوته له تعالى واكدوا ذلك بورود السمع به قال الله تعالى انزله بعلمه وقال
تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى ولا يحيطون بشيء من
علمه الا بما شاء فاثبت له علما وقال تعالى ذو القوة المتين والقوة هي
القدرة بالاتفاق من المفسرين واما الرد على الفلاسفة بما صاروا اليه
من نفي الصفات فمبني على الايجاب الذاتي وقد اقمنا الدليل على انه فاعل
بالاختيار فيلزم ثبوت صفات المعاني ولم يبق لمذهبهم اصل والرد على
الكرامية والحشوية ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى ولم يبق سوى
الرد على ابي الحسن وبيان ضعف ما اختاره المصنف من ان العلم
مجرد النسبة الحاصلة بين العالم والمعلوم وسياتي بعد ذكر ما تمسك
به ان شاء الله تعالى قوله والذي يدل على كون هذه النسبة زايدة على
الذات وجوه الاول انا بعد العلم بذاته نحتاج الى دليل منفصل في
اثبات كونه عالما قادرا والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم يقال له
نعني بانه مغاير انه عنيت انه مغاير لما علمناه من ان صانع العالم
موجود فمسلم انه معلوم زايد على ذلك وان عنيت انه زايد خارج
عن ماهيته فممنوع انتاج هذا الدليل لذلك فان ماهيته تعالى لا
تعلم بجميع وجوهها بمجرد العلم بانه موجود كيف وانه معروف بان
وجوده معلوم للبشر وحقيقته غير معلومة لهم قوله الثاني العلم
نسبة مخصوصة والقدرة نسبة اخرى مخصوصة والقدرة كذلك اما
الذات فهو موجود قايم بالنفس ليس من قبيل النسب والاضافات فوجب

التغاير يقال له قولنا ان العلم نسبة مخصوصة والقدرة كذلك
ممنوع وهذا مذهب لك ولابي الحسين وانما غيرك مساعد بن عليه ولم
يقيما برهانا على صحة ذلك وخصومكما في هذه الدعوى الاشعرية و
بقية المعتزلة فان المعتزلة غير ابي هاشم وان قالوا هي احوال نفسية
فيدعي تمايز بعضها عن بعض وانما تمايزها عن الذات تمايز اجزاء
الذات عن الذات من حيث امكن تعقل اجزاء الذات بدون الذات
وان لم يمكن تعقل الذات بدون اجزايها وقد صرح ابو الهذيل بذلك
فقال عالم لذاته وليس ذاته علما واما الاشعرية فقد علمت ان العلم
والقدرة والارادة عندهم موجودات ذات نسب لا مجرد نسب فان
النسبة والاضافة تحققها من حيث تحقق المضاف اليه كالخالق لا
تحقق له بدون الخلق والفعل فاطلاق الاسم حقيقة مرتب على الفعل
اما كونه عالما وقادرا فان الفعل متوقف ومترتب على تحققه فلا يصح
ان تكون نسبة واضافة تتوقف عند تحقق المضاف كيف ومعقول العلم
في الشاهد لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذو نسبة وحقيقة العلم
لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت
في الغايب على وجه يخالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى
اثبات الحقايق غايبا على وجه الكمال والتنزيه قوله الثالث انه لو كان العلم
له نفس القدرة لكان كل ما يكون معلوما يكون مقدورا هذا باطل
لان الواجب والممتنع معلومان غير مقدورين مراده بهذا الرد على المعتزلة
يعني اذا كان قادرا عالما لذاته كما يقولون كانت ذاته قدرة وعلما
وذاته واحدة فيكون العلم عين القدرة وتباينهما معلوم بتباين
متعلقاتهما ولهم في الجواب عما الزمهم ان يقولوا ان هذه الاحوال وان
كانت وجوها في الذات فليست نفس الذات ولا يلزم من رجوعها

الى الذات ان يكون كل وجه عين الاخر كما ان السواد قد نعقل فيه المعنوية
واللونية والسوادية وبعض هذه الوجوه اعم من بعض والكل راجع
الى ماهية السواد **قوله** الرابع اذا قلنا الذات عالمة فانا ندرك
بالضرورة تفرقة بين ذلك التصور وبين هذين التصديقين وذلك
يوجب المغايرة يرد عليه انا ندرك التفرقة مسلم وهذا ينتج ان مفهوم
عالم غير مفهوم الذات ولا ينتج انه ليس وجها في الماهية فان ذات
الشيء وجوده غير ماهيته عند المعتزلة ولو سلم انه ذاته غير ماهيته
قد تحمل اجزاء الماهية عليها حمل مواطاة لا حمل اشتقاق فلا ينتج مجرد
الحمل ان المحمول خارج عن الماهية وهو محل النزاع سلمنا انه خارج
عن الذات فاين الدليل على انه مجرد نسبة فان الزايد قد يكون نسبة
وقد يكون معنى ذا نسبة كما يقول اصحابنا الاشعرية وبالجملة فرد هذه
الصفات الى مجرد النسبة مع ان النسبة لا ثبوت لها في الخارج وانما ترجع
الى اعتبارات عقلية على ما يحققه المتكلمون وسلم هو ايضا وهو تصريح
منه بنفي الصفات وانتهاج لنهج الفلاسفة في رد الصفات كلها الى السلوب
واضافات ولا يمكن ردها الى ذلك لتوقف اثارها عليها فهذه امور
ثابتة محققة ولا يمكن ردها الى الذات لان الذات لو ثبت لها خواص
هذه المعاني وهي صفات في الشاهد لمشاركة هذه المعاني في اخص اوصافها
والاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم
ان تكون ذاته سبحانه علما قدرة حياة ارادة قايمة بنفسها لا قايمة
بنفسها وهو جمع بين النقيضين وهذا على اصلهم الزم فانهم قالوا الاشتراك
في اخص صفات النفس يوجب الاشتراك في الاعم وامتنعوا ان يثبتوا الله تعالى
علما يتعلق بمعلومات الا لذلك فيتعين انها زايدة على الذات ثابتة ولا
يمكن ردها الى صفة واحدة فانها متباينة الحقايق بطلب كل واحد منها

برهان خاص وليس العلم ببعضها علما بالآخر وبعضها لا يتعلق كالحياة
وبعضها يتعلق كالعلم والقدرة والارادة وبعضها يؤثر كالقدرة
والارادة وبعضها لا يؤثر كالعلم والكلام والسمع والبصر ويضاد بعضها
ما لا يضاد الاخر كالقدرة فانها تضاد العجز ولا يضاد العجز العلم فلو رجعت
الى صفة واحدة لزم ان يضاد وان لا يضاد وان يتعلق وان لا يتعلق
وذلك حكم بالنقيضين على ذات واحدة ولا يمكن ردها الى مجرد احوال
زايدة على الذات اما عند من ينفي الاحوال وهو الحق فلا اشكال فيتعين انها
حقايق موجودة واما من يثبت الاحوال عنده لا استقلال لها بالوجود ولا
تميز لها باعتبار ذاتها وانما تتحقق وتتميز باعتبار ما اضيفت اليه و
اختلافها ليس لنفسها بل لما اوجبها فلا تثبت بدون ما لا تتحقق لها
لانه عالمية ولا علم وقادرية ولا قدرة محال فيتعين ان ثبوتها لمعان قايمة
بالذات وقد اعتمد القاضي في ابطال ان هذه الصفات ترجع الى صفة
واحدة على الاجماع وقرره بانه قايل قايلان قايل بنفيها وقايل
باثباتها مع نفي الوحدة فالقول بردها الى صفة واحدة خلاف الاجماع
قال القطب رحمه الله تعالى وقد كان الفخر يعتقد ان العلم يرجع الى
انطباع صورة المعلوم ثم صار الى انه مجرد نسبة على ما اختاره ههنا
وقد وردت انه لم يخالف الاصحاب في ذلك ولكن جف القلم بما هو كائن **قوله**
احتجوا بانه لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما تعلق به علمنا فوجب
تماثل العلمين فيلزم اما قدمهما او حدوثهما معا هذه شبهة المعتزلة
فانهم قالوا الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم واخص وصف العلم
الحادث تعلقه بالمعلوم المعين فيلزم ان كان له علم متعلق بعين ما تعلق به
علمنا لزم تماثلها ووجوب اشتراكها في القدم والحدوث **قوله** قلنا ينتقض
بالوجود فانه من حيث انه وجود مفهوم واحد ثم ان وجود الباري تعالى قديم

ووجودنا حادث هذا لازم للمعتزلة فانهم قالوا ان الوجود مقول على
الواجب والممكن معًا بالتواطي وما ذكره لازم عليهم فيما اثبتوه لله تعالى
من العالمية فان عالميته اذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتنا
بذلك لزمهم عين ما الزمونا وحل الشبهة ان الاشتراك في الاخص
انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث ليس بذاتي اعني انه
لا يتوقف فهم ماهية الجوهر والعرض عليه وان كان لازمًا للماهية
لا يفارقها لكن لا يمكن تعقلها بدونه وكذلك يمكننا تعقل العلم
مع الذهول عن كونه قديمًا او حادثًا ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على انه
قديم واحتجوا بانه لو كان له علم وقدرة لم يكن ذلك الا قديمًا واخص
وصف الباري سبحانه القدم والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
في الاعم فيلزم تعدد الاله وجوابه لا نسلم ان اخص وصف الباري سبحانه
القدم كيف وهو امر سلبي والباري سبحانه موجود واخص صفة الموجود
لا يكون عدمًا فان الشيء لا يتقوم بنقيضه واحتجوا بانها لو كانت
موجودة لكانت اشياء فان كل شيئين غيران وقد قام الاجماع على ان
القديم واحد سبحانه والجواب ان يقال قام الاجماع على ان الاله سبحانه
واحد ودلت البراهين على ان الاله هو الموصوف بهذه الصفات وقولهم كل
شيئين غيران مجرد اصطلاح والغيب لا تبنى عليه الحقائق قوله
وقالت الفلاسفة لو حصلت له صفات لكانت تلك الصفة مفتقرة الى
الذات فتكون ممكنة ولا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر في تلك الصفة هو
الذات والقابل ايضًا هو تلك الذات والشيء الواحد يكون قابلا وفاعلا
وهو محال تتمة تقرير هذه الشبهة اما افتقار الذات الى الصفة فلانه
لو فرض انتفاء الذات لما تحققت الصفة واما ان كل مفتقر ممكن فلانه
لو لم يكن ممكنًا لكان اما واجبًا لذاته او ممتنعًا لذاته والواجب لذاته

لا يتوقف على شيء والا لكان وجوبه لذلك الشيء لا لذاته ولو كان
ممتنعًا لما وجد وقد فرضناه موجودًا فثبت ان كل مفتقر ممكن واما
ان كل ممكن يفتقر في وجوده الى غيره فواضح لان كل ما ليس له
الوجود من ذاته فوجوده من غيره واما ان المؤثر في تلك الصفة
هي الذات فلاقامة الدليل على انتفاء مؤثر سواه واما ان الذات
قابلة فلانها موضوع في الصفة واما ان ماهيته واحدة من كل
وجه فلما مر من اقامة الدليل على انه واجب لذاته وان الواجب لذاته
لا جزء له والا لكان وجوبه لغيره واما ان الشيء الواحد من كل وجه
لا يكون قابلا وفاعلا فلان طبيعة القبول الامكان وطبيعة الفعل
الايجاب والشيء الواحد لا يكون واجبًا ممكنًا هذه غاية ما يتم في تقرير هذه
المقدمات التي بنوا عليها هذه الشبهة قوله والجواب هذا ينتقض بلوازم
الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الاربعة فان فاعلها او
قابلها ليس الا تلك الماهيات هذا الجواب الزام على اصول الحكماء فانهم
يزعمون ان لوازم الماهيات معلولات لها وللقائل ان يقول على موجب
ما ذكروه بعد تسليم ان الماهيات موجبة للوازمها لا نسلم ان ماهية
الثلاثة والاربعة لا تركيب فيها ليلزم اتحاد الفاعل والقابل واوضح
من هذا الالزام ان ما ذكروه يلزمهم في وصفهم واجب الوجود تعالى
بالوحدة ووجوب الوجود فيلزمهم ان يكون قابلا وفاعلا ولا
يمكن دعوى انها عين الذات لانا نفرق بين قولنا ذات وبين قولنا
ذات واجبة وذات واحدة بالضرورة ولانا نعلم وجود الذات ثم نطلب
بعد ذلك دليلا على وجوبها ووحدتها والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
ومثار الشبهة قولهم الصفة مفتقرة الى الموصوف فيقال ما المعنى بالافتقار
ان عنيتم انه لا تعقل الصفة الا بموصوف فنسلم ولكن لم قلتم ان هذا

افتقار يحوج الى مؤثر وان الافتقار المحوج الى المؤثر هو كون
الشيء بحال يقبل انتفاء الوجود عقلا فلا يثبت الا بمقتض لا بمجرد
قبول الانتفاء في الوهم والتعقل على انا نقول معقول الاتصاف يرجع
الى مجرد اختصاص ولا اشعار له من حيث هو اتصاف بافتقار ولا
استغناء ولذلك يصح انقسامه الى الاتصاف بالاثبات الذي زعموا
انه مفتقر والى السلب والاضافة الذي سلموا انه غير مفتقر ومورد
التقسيم مشترك وقد سلموا وصفه بالسلوب والاضافة ثم
فالافتقار والاستغناء يعرفان بعد ذلك فالافتقار يعرف من صحة
رفع الوجود في الخارج لا بمجرد التعقل والتوهم والاستغناء يعرف
بامتناع رفعه في الخارج والله تعالى اعلم قوله المسئلة الثانية عشرة
هذه النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة
والعلم لا شك انها امور غير قائمة بانفسها بل ما لم توجد ذات قائمة
بنفسها تكون هذه الموصوفات صفات لها فانه يمتنع وجودها
يعني وجميع صفات الله تعالى المعنوية كذلك وقد تقدم انه منازع
في رد صفات الله تعالى المعنوية الى مجرد نسبة واضافات واما انها لا
تكون قائمة بنفسها على كل حال فواضح سواء كانت صفات حقيقية
او اضافية اما الاشعرية فلاعتقادهم انها معان والمعاني لا تقوم
بنفسها واما عنده فلاعتقاده انها اضافات والاضافات لا تقوم
بنفسها قوله اذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة
لذواتها وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين وانه لا يلزم من
مجرد سبق امر على غيره سبقا ذاتيا في العقل وان كانا معا في الوجود
ولا يصح انتفاؤها ان يكون ذلك افتقارا وامكانا محوجا الى المؤثر
ثم اطلاق لفظ الافتقار والامكان على صفات الله تعالى لفظ يوهم

بالحدوث ولم يرد شرع باطلاقه ولا يصح اطلاقه والله تعالى اعلم قوله
فلابد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة
موجبة لهذه النسبة والاضافات هذا الكلام في غاية السقوط فانه
يزعم ان النسب والاضافات لا وجود لها في الخارج ومن يعلل من
اصحابنا لا يعلل بالعدم ومن يعلل بالعدم من الفلاسفة يشترط في العلة
والمعلول المناسبة ولا يعلل العدم بالثبوت ولا الثبوت بالعدم ومن
يعلل العدم من الفلاسفة يشترط في العلة والمعلول المناسبة ولا يعلل العدم
بالثبوت ولا الثبوت بالعدم ثم تعليل هذه الوجوه المختلفة بالذات
الواحدة يستلزم تعدد الوجوه المختلفة فيها فيلزم التركيب في ذاته
واذا كانت ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه لزم ان تكون قابلة
وفاعلة معا وهو محال قوله ثم لا يمتنع في العقل ان تكون تلك الذات
المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ابتداء ولا يمتنع ان تكون
تلك الذات موجبة لصفات اخر حقيقية او اضافية ثم ان تلك الذات
توجب هذه النسب والاضافات وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه
المضايق اعلم ان قوله ان عقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق
مع جزمه ان الذات موجبة لتلك الاضافات اما بنفسها او بواسطة
جمع بين جريانه بالعقل ووقفه وهذا ظاهر التناقض وغاية ما يقبل
كلامه التاويل ان يريد بالايجاب الاستلزام لا التاثير يريد ان استلزام
النسب قطعا اما استلزام الذات للصفات والصفات للاحوال والاحوال
لهذه الاضافات او استلزام الصفات للاضافات بدون واسطة الاحوال
واستلزام الذات لجملة تستلزم هذه التعلقات فكانه يزعم انه يوقف ذلك
عقلي لا يقوم عليه دليل عقلي على اثبات ذلك ولكنه يكون واقفا في
وقف حيرة كما وقف الاصحاب في احض وصف الباري وفي حصر الصفات

وسرّ القدر فالمحل الذي جزم فيه غير المحل الذي وقف فيه وليس في
ذلك سوى دعوى عدم علم فان المدارك العقلية فيه غامضة ونصوص
الشرع غير مفصحة فيما افصاحًا قاطعًا للاحتمال لكن تصريحه بالامكان
والافتقار يبعد هذا التاويل وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب
والله اعلم بغيبه قوله المسئلة الثالثة عشر قالت المعتزلة الله سبحانه
مريد بارادة حادثة لا في محل هذا قول البصريين منهم قوله وهذا
عندنا باطل من اوجه احدها ان تلك الارادة لو كانت حادثة لما امكن
احداثها الا بارادة اخرى ولزم التسلسل اعلم ان كل صفة يتوقف
الخلق والاختراع عليها كالارادة والقدرة والعلم والحياة متى قيل
بحدوثها لزم منه اما تقدم الشيء على نفسه او الدور او التسلسل
وايضاح ذلك ان الارادة متى تخصصت بوقت افتقرت في تخصصها
بذلك الى ارادة فتلك الارادة المخصصة ان كانت نفسها لزم منه
ان يتقدم على نفسها وهو محال او غيرها فالكلام فيها كالتي قبلها
فتستند الى ارادة اما متناهية فتدور او غير متناهية فيتسلسل واعتذارهم
عن ذلك بان الارادة لا تراد كما ان الشهوة لا تشتهى عذر باطل فانّ
ارادتنا مرادة لله تعالى والمرضا تساقط الشهوة يشتهي ان تشتهى
قوله الثاني ان تلك الارادة اذا وجدت لا في محل وذات الله تعالى قابلة للمريدية
وسائر الاحياء يقبلون هذه المريدية فلم تكن تلك الارادة بايجاب
المريدية لغيره وعند هذا يلزم توافق جميع الاحياء في صفة المريدية
وهو محال هذا واضح قوله وليس لهم ان يقولوا ان اختصاصها بالله تعالى
اولى لانه لا في محل وهذه الارادة ايضًا لا في محل فجهة المناسبة هنالك
اتم هذا احد الوجهين لهم في توجيه اختصاص حكمها بالله تعالى قوله
لانا نقول كونه لا في محل قيد عدمي والقيد العدمي لا يصلح للتاثير في هذا

هذا الرد بين فان الاختصاص امر ثبوتي فلا يعلل بسلب ويرد
ايضًا فانكم ان اردتم بانه تعالى لا في محل انه قايم بنفسه والجواهر محكوم
عليها بانها قايمة بنفسها وان اردتم بانه تعالى لا في محل انه ليس في مكان
ولا حيز فالاعراض كذلك فياتي تفسير فسرتم به سلب المحل لا يختص
به سبحانه ولهم ان يقولوا على هذا الجواب نزيد في سلب المحل مطلقًا
فيلزم عودها اليه وهذا يبطل بالغذاء فانهم اثبتوا له الاستغناء
المطلق عنهما فزعموا انه غير متحيز ولا قايم بالمتحيز فيلزمهم عود
حكمها اليه العذر الثاني انهم قالوا انما اختص بحكمها لانه فاعلها
كما قالوا في الكلام الذي يخلقه في جماد فيكون متكلمًا وبه يرد عليهم بانه
لو كان بخلقه الارادة مريدًا لكان بخلقه الحركة متحركًا وبخلقه السكون
ساكنًا والافعال انما تضاف لله عز وجل حيث انه مبدعها وموجدها
لا بالاتصاف بخصوصياتها الا ما ورد سماعًا كتسميته جوادًا بفعل
الجود ورزاقًا بفعل الرزق فاما الفاعل منا فانما يوصف بفعله
لان الفعال في ذاته فكانت صفة له من حيث كان محلها قوله الثالث
ان الارادة لما اوجبت المريدية لله تعالى حدث له صفة المريدية لكنا
قد دللنا على ان حدوث الصفة في ذات الله سبحانه محال يعني لما يلزم
من حدوث الذات فانا انما استدللنا على حدوث الاجرام بتعاقب
الاحكام لانه لا فرق بين الاحكام والمعاني في تعاقبها على الذات ومما
يطالبون به ان يقال لهم لم قلتم ان البارئ تعالى متكلم بكلام يخلقه في
جماد ومريد بارادة يحدثها لا في محل وانه عالم قادر حي لنفسه ولو عكس
عاكس عليكم هذا التفصيل لم تجدوا فرقا بين ما اثبتوه لبعض و
سلبتموه عن بعض لولا التحكم في الدين ان تقولوا على الله ما لا تعلمون
والله تعالى اعلم قوله المسئلة الرابعة عشر قال قوم من فقهائها باوراء

النهر صفة الخلق مغايرة لصفة القدرة وقال الاكثرون ليس
كذلك بل هي هي لنا وجوه احدها ان صفة القدرة صفة مؤثرة
على سبيل الصحة يعني ان القادر هو الذي يفعل مع صحة ان يترك
قوله فصفة الخلق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الصحة كانت هذه
الصفة عين صفة القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الايجاب لزم
كونه تعالى مؤثرا بالايجاب لا بالاختيار وذلك باطل يعني لما ثبت
انه فاعل بالاختيار قوله وايضا فيلزم كونه موصوفا بالقدرة التي هي
على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معا وهو محال يعني فيصح منه
الترك ولا يصح منه الترك وهو جمع بين النقيضين قوله وايضا فان
كانت القدرة صالحة للتاثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وح
لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة يعني صفة
الخالقية وان لم تكن القدرة صالحة للتاثير وجب الا تكون القدرة
قدرة وهو محال يعني ولا معنى للقدرة الا الصفة التي باعتبارها
يصح الايجاد فاذا لم يكن كذلك كان ذلك قلبا لماهيتها وتغييرا
لحقيقتها وهو محال قوله وايضا فهذا التخليق ان كان قديما لزم
من قدمه قدم المخلوقات وان كان حادثا افتقر الى تخليق آخر ولزم
التسلسل يقال له ما نعني بالتخليق الذي رددته بين الاتصاف بالقدم
والحدوث ان عنيت به الصفة التي قضوا بقيامها بالباري وحصل
باعتبارها الخلق فلا نسلم انه يلزم من قدمها قدم آثارها والا لزم
ذلك في القدرة وان عنيت بالتخليق الاثر الحاصل عنها فيقال انه
حادث كما يقال في المقدور انه حادث ولا يتسلسل قوله احتج القائلون
باثبات هذه الصفة بان قالوا انا نعلم انه تعالى قادر على خلق الشموس و
الاقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النفي والاثبات

...يكون تاثيره على سبيل الصحة ولكونه
...موصوفا بهذه الصفة يلزم ان يكون
...ثيره على سبيل الوجوب فيلزم ان
...كون المؤثر الواحد مؤثرا ح

يدل

يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا جواب هذه
الشبهة ان نقول الاثبات يرجع الى عموم صلاحية القدرة لذلك والنفي
يرجع الى عدم وقوع ذلك الصالح ولا يلزم منه صفة اخرى زايدة قوله
ثم نقول هذا التخليق اما ان يكون عين المخلوق يعني الاثر واما ان يكون
صفة قايمة بذات الله تعالى تقتضي وجود المخلوق هذا يعني وجود الاثر الخارج
عن ذاته لان الله تعالى خلقه قوله والاول باطل لانا نقول انما وجد هذا
المخلوق لان الله تعالى خلقه فتعلل وجود الخلق بتخليق الله اياه ولو
كان وجود هذا التخليق غير وجود ذلك المخلوق لكان قولنا انما وجد
هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا انما وجد ذلك المخلوق
لنفسه لامتنع وجوده بايجاد الله تعالى وذلك يوجب نفي الصانع
هذا واضح قوله ولان كونه تعالى خالقا صفة لله تعالى والمخلوق ليس
بصفة له وذلك يوجب التغاير يعني فليس التخليق نفس المخلوق
قوله ولما بطل هذا القسم ثبت ان كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق
مغاير لذلك المخلوق قال وهذه الابحاث تخفيفية لم يجب عن هاتين
الشبهتين وترك الريب مانعا واعلم ان البحث في هذه المسئلة لا يتحقق
الا بتحقيق محل النزاع ولا شك انا نصف الباري تعالى بانه قادر ونصفه
بانه خالق وقد علمت ان الاسماء الجارية على الله تعالى لا ترجع كلها الى صفات
معان وانه لا يتميز كل اسم عن الآخر بصفة معنوية ليلزم من تحقق
التغاير في المفهومات تعددها وكونها صفات معنوية بل مفهومات
الاسماء تتنوع فمنها ما يرجع الى الذات كالحق ومنها ما يرجع الى الصفات
كالقادر والمريد والعالم والحي والسميع والبصير ومنها ما يرجع
الى التنزيه كالقدوس والسلام ومنها ما يستند الى صفات كالحكيم
فانه يعطي العلم والقدرة والارادة ومنها ما يرجع الى الاضافة كوصفه

قوله لنفسه يعني لاتحاد الاثر والمؤثر
ومعلوم ان ذلك باطل لانه لو وجد ح

بذي العرش المجيد ومنها ما يرجع الى السلب والاضافة كالاول
فانه ينبئ عن تقدمه على كل مخلوق ونفي الاولية عنه ومنها ما
يرجع الى صفات الافعال اعني انه ينبئ عن صدور شيء منه كرازق ومحيي
ومميت وخالق من هذا القسم والخلق يطلق بمعنيين احدهما الابداع
والاحداث ولا شك في مغايرة ذلك المقدرة فانه ينبئ عن حصول نفس
الاثر منه وتلك التسمية تتجدد بتجدد الاثر فانها نسبة بين الاثر
والمؤثر وليست صفة موجودة والقدرة صفة ثابتة ازلية باعتبارها
صح وقوع المخلوق من الذات الازلية وتسميتها مؤثرة مجاز والمؤثر
حقيقة انما هو الذات المتصفة بها وبالارادة والعلم والحياة ويطلق الخلق
ويراد به التقدير قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت * وهو سابق على
وقوع الاثر المعين كما قال ادم في احتجاجه على موسى عليهما السلام اتلومني على
امر قد قدر علي قبل ان اخلق باربعين سنة وذلك يرجع الى سبق ظهوره ربما
تهيئة مخصوصة كما سبق في جنس الطينة التي يخلق بعض البشر منها
وكونه عند اخذ الميثاق في الذر من الجانب الايسر وكتب الملكين عند
اكمال صورته انه شقي او سعيد كل ذلك من التقدير او سبق من ذلك
جريان القلم بذلك وهو كوضع واضع الساعات لبندقتين احدهما
منصوبة لجانب اليمين والاخرى لجانب اليسار ووضع مانع لهما من
السقوط الى مقدار معلوم بما يعده من الالات فاذا انتهى الى ذلك
الوقت زال المانع لهما من السقوط فسقطت ولا تسقط بهذا
التقدير والتهيئة الا الى الجانب التي اعدت له من اليمين واليسار فيقع
الفعل على ذلك التقدير كذلك من قدره الله شقيا او سعيدا في اطوار وجوده
وكل ذلك على وفق الارادة الازلية والعلم الازلي فاذا حمل القادر على صفات
المعاني ورد الخالق الى صفات الافعال ظهر الفرق وكان معنى الخالقية

لنسبة

هذا الكلام ليس بلايق له لان هذه الفرقة الجليلة هم ائمة الحنفية رحمهم الله

لنسبة الفعل المخصوص اليه وتبين ان ما ذكره ووقف على الجواب عنه
ليس من الابحاث العميقة وان كل ما تشبث به في الطرفين بحث خارج
عن المقصود وظني ان هذه المقالة المعزية الى هذه الفرقة ترجع الى قول
الكرامية ان للباري تعالى قدرة قديمة ومشية ازلية وانه انما يوجد
ما هو خارج عن ذاته باحداث كاف ونون في ذاته مع ارادة عند ذلك
تصور جميع المحدثات فلعلهم ارادوا بصفة التكوين او التخليق اتصافه
بصفة كن وقيامها بذاته وقد تقدم الرد على هذه المقالة بما فيه الكفاية
والله سبحانه اعلم قوله المسئلة الخامسة عشر الكلام صفة مغايرة لهذه
الحروف والاصوات والدليل عليه ان هذه الالفاظ الدالة على الامر تختلف بحسب
اختلاف اللغات وحقيقة الامر ماهية واحدة فوجب التغاير وايضا
اللفظ الذي يفيد الامر انما يفيده لاجل الوضع والاصطلاح وكون
الامر امرا ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الاوضاع فوجب التغاير
فثبت ان الامر ماهية قائمة بالنفس يعبر عنها بالعبارات المختلفة اذا
ثبت هذا فنقول تلك الماهية ليست عبارة عن ارادة المامور به لان
الله تعالى امر الكافرين بالايمان ولم يرد ايمانهم كما سنقيم البراهين اليقينية
على انه تعالى يمتنع على ان يكون مريدا للايمان من الكافرين فههنا ثبت الامر
بدون الارادة فوجب التغاير فثبت ان الامر والنهي معان حقيقية قائمة
بنفوس المتكلمين يعبر عنها بالالفاظ اعلم انه لم ينكر احد من الطوائف
الكلام المركب من الحروف والاصوات وصارت الاشعرية الى اثبات كلام وراء
ذلك قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات
ووصفوا الباري تعالى به واثبتوا صفة معنوية قائمة بذاته ازلية ونفاه سائر
الفرق واثبته الفلاسفة في الحادث دون القديم واحتج الاشعرية على اثباته
شاهدا بان الامر والناهي يجد حالة امره ونهيه من نفسه طلبا جازما

ضرورة ويدل عليه باللغات المختلفة وما يعرض له الاختلاف مغاير
لما لا يعرض له الاختلاف فلان حقيقة الكلام ما يجعل والمواضعة و
التوقيف وما في النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت
المعتزلة ان الطلب الذي يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال
ويردون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالحاصل الاتفاق على وجدان اصل
المعنى في النفس وانما النزاع في عبره عن الارادة والعلم واحتج الاصحاب
على تغايره ذلك المعنى للارادة بوجود الامر بدونها فبينوه بوجوه
الاول قالوا ان الله تعالى قد امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعات
ولم يرد منهم وقوع ذلك لانه لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص
بنفوذ مشية العبد دون مشية الله اذ لا معنى للارادة الا مشية
حادث وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع ان ما شاء الله كان وما
لم يشا لم يكن لان ما علم الله وقوعه لا يتصور الا وقوعه ولا يمكن ارادة
نقيضه لا بمعنى المحبة وهو مسلم والتمني وهو محال على الله تعالى الثاني الامر
يتعلق بفعل الغير والارادة عبارة الشهوة والمحبة لا تتعلق
الا بفعل المريد الثالث ان من حلف ليقضين غريمه غدا ان شاء الله تعالى
فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو
تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب ان يحنث ولم
يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاقب من جهة السلطان على ضرب عبده
اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدقه فاراد تمهيد عذره بانه يامره بحضوره
ويريد مخالفته فاذا امره فقد تحقق وجود الامر بدون ارادة امتثاله
وهذا لا حجة فيه فان عذره يتمهد باظهار انه امره ولا يتوقف على انه
امر حقيقة ومثله لازم للاشعرية في الطلب النفسي الذي اشتهر فان
هذا العذر يتمهد وانه لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة

انه

انه يحسن ان يقال اريد منك فعل كذا ولا امرك به ولو كان كل
امر مرادا لتناقض وهو ايضا ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد
منك على اني احب ذلك منك او اشتهيه فلا ينافي ذلك نفي الامر
واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضا لان نظم الصيغة
يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف
كما في النفس يختلف اذا ثبت ان لنا قولا نفسيا فتسميته كلاما
ماخوذا من موارد اللغات وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولم يكذبهم بالنسبة الى القول
بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تخفيه ضمايرهم وقال الاخطل ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهل اطلاقه على ما في
النطق وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة في القول مجاز في النفس
او بالعكس فيه خلاف والذي استقر عليه راي الشيخ ابي الحسن انه مشترك واختار
المعتزلة انه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع
ان يكون حقيقة لغوية في النفس وحقيقة عرفية في اللفظ **قوله**
المسئلة السادسة عشر كلام الله تعالى قديم ويدل عليه المعقول
والمنقول وزعمت المعتزلة ان الله تعالى يتكلم بكلام هو حروف واصوات يخلقه
الله تعالى في جماد وشرط الحياة فيه بنية تتاتى بها مخارج الحروف وخالفه
ساير المعتزلة في اشتراط البنية الا في الكلام المنسوب الى غير الله والذي
يدعي الاشعرية قدمه انما هو كلام نفسي قايم به ليس بحرف ولا صوت
والمعتزلة تنفيه فلم يتواردوا بالنفي والاثبات على شيء واحد فلا يتحقق
الخلاف لكن لا بد للمذهب من دليل اي لمذهب الاشعرية **قوله** اما المنقول
فقوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد فلو كان امر الله مخلوقا لزم حصول الشيء

فاثبت الامر لله تعالى قبل جميع الاشياء م

قبل نفسه هذا واضح وهو انه اثبت الامر مع التقدم المطلق لان
المعنى قبل كل مخلوق والتقديم المطلق لا يكون الا ازليا وبوده عليه
ان لفظ الامر متردد بين معان ولا دلالة صريحة في الدلالة على
ارادة الامر الطلبي بل ظاهر الاية ان المراد هنا بالامر التدبير قوله
الثاني قوله تعالى الا له الخلق والامر ميز بين الخلق والامر فوجب ان لا يكون
الا يكون الامر داخلا في الخلق تقديره ان امره لو كان مخلوقا
لكان تقديره الا له الخلق والخلق والشيء لا يعطف على نفسه وهذه
الحجة ضعيفة فانه لا يمتنع عطف الخاص على العام الشامل له بالاطلاق
تنصيصا عليه ليعلم اندراجه فيه قطعا فلا يخرج بوجه من التاويل كقوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال عطف جبريل
وميكائيل على الملائكة وكذلك قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وهما من
الفاكهة قوله الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اعوذ
بكلمات الله التامات فوصف كلام الله بالتمام والمحدث لا يكون تاما هذه
اشكال فان الكلام الذي ندعي لا شوبة قدمه واحد والكلمات المستعاذ
بها موصوفة بالكثرة وعدم النهاية كما قال تعالى قل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا فلا
تكون الكلمات في الكلام الا ان تحمل الكلمات على وجوه التعلقات غير
المتناهية ويمكن حمل التمام فيها على صدقها وعدم تناقضها كما
قال تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ويضعف التمسك
به في المطالب القطعية والقاطع في المسئلة التمسك بمسالك العقول على
سبيل ما سبق من كلامنا ان شاء الله تعالى قوله الرابع ان الكلام من صفات الكمال يعني لان نقيضه نقص
قوله فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه والخالي
عن الكمال يكون ناقصا يعني لاستحالة الخلو عن الشيء ونقيضه قوله الخامس

انا بينا ان كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الكمال ولا يمكن ان يكون
ذلك عين هذه العبارات يعني لما بيناه في المسئلة السابقة قوله
بل لابد وان يكون صفات تدل عليها هذه العبارات فلو كانت تلك
الصفات حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو محال وهذا واضح
قوله السادس ان الكلام لو كان حادثا لكان ان قام بذاته سبحانه
لزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال وان قام بغيره وهو ايضا محال
لانه لو جاز ان يكون سبحانه وتعالى متكلما بكلام قائم بغيره لجاز
ان يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنا بسكون قائم بغيره
وهو محال وجه اللزوم انهم اذا وصفوه بالكلام الذي هو حروف
واصوات والاصوات راجعة الى تقطيع الحركات والوصف بالاخص
يستلزم الوصف بالاعم فيلزم ان يكون مصوتا متحركا بصوت قائم
بغيره وحركة قائمة بغيره ضرورة وانه متكلم بكلام قائم بغيره واذا كان
متصفا به لانه فعله فلذلك هو فاعل للصوت والحركة وهذا الوجه ابطال
لعين مذهب المعتزلة في اتصافه بالكلام المخلوق قوله وان وجد ذلك
الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق يعني فالم نقل به لانه قلب للاجناس
والمعتزلة لم تقل به ايضا وان قالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل قوله
احتجوا على ان كلام الله تعالى مخلوق بوجوه احدها ان حصول الامر والنهي
من غير حصول المامور والمنهي عبث يعني ان ذلك خطاب والخطاب
يستدعي مخاطبا والمخاطب حادث ولا حادث في الازل فلا مخاطب فلا
فائدة فيه فيكون عبثا وهو على الله محال قوله الثاني اذا امر زيد بالصلاة
فاذا اتاها لم يبق ذلك الامر يعني انه لو بقي لما كان الاتي به ممتثلا قوله
وما ثبت قدمه امتنع عدمه قد سبق الاستدلال على هذه المقدمة قوله
الثالث ان النسخ في الاوامر والنواهي جائز وما ثبت زواله امتنع قدمه

يعني لان النسخ عند الاشعرية يرجع الى الرفع والازالة فالمرفوع
اما الخطاب واما تعلقه وكلاهما عند ابي الحسن الاشعري ازليان فكيف
يتصور النسخ على هذا التقدير وهم القايلون به قوله الرابع قوله تعالى انا
ارسلنا نوحا الى قومه انا انزلناه في ليلة القدر اخبار عن الماضي وهذا انما
يصلح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في
الازل لكان الازلي مسبوقا بغيره وانه محال يعني مسبوقا بالارسال والانزال
وهو محال قوله والجواب ان كل ما ذكرتم في الامر والنهي يعارض بالعلم
فان الله تعالى لو كان عالما في الازل بان العالم موجود لكان ذلك جهلا
ولو كان عالما بانه سيحدث فاذا احدثه وجب ان يزول العلم الاول
فحينئذ يلزم عدم القدم وبالجملة فجميع ما ذكروه من الشبهات معارض
بالعلم يعني ان علمه في الازل بان العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده
في الازل فان المستقبل هو المرتقب الحصول لا ما حصل فاذا وجد فقد
زال شرط العلم الاستقبالي ولا بقاء للشيء مع زوال شرطه فيلزم زوال
العلم ولكن علمه قديم والقديم لا يزول يعني ولا جواب على زعمه عن هذا
الاشكال الا بان يقال العلم قديم والمتجدد والزايل التعلقات وهي
نسب واضافات ولا يمتنع تجدد النسب والاضافات على القديم
كما يتجدد وصفه تعالى بانه خالق ورازق فكذلك نقول لا مانع من ثبوت
كلام قديم ويتجدد له هذه النسب عند تجدد المخاطبين ولا تبقى بعد الامتثال
والنسخ ولا ينافي ذلك قدم الكلام كما لا ينافي ذلك قدم العلم واعلم ان هذا
الجواب انما يمكن تقريره على مذهب عبد الله بن سعيد في الكلام ولا يمشي على
اصول الشيخ ابي الحسن فانه يعتقد تعلق الصفات لذاتها ولا يتصور فيها
التجدد والزوال لانه لو لم يكن التعلق لذاتها وجاز تجدده لكان جايزا
ولا يفتقر في تجدده الى مؤثر ويستحيل تعلق التاثير بصفات القديم

فان المؤثر في ذلك ان كان معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وان كان فاعلا
بالاختيار ولا مؤثر سواه لزم تاثيره في صفاته وتاثيره يتوقف على
ثبوتها فيدور فيما يتوقف التاثير عليه من الصفات فيلزم ان يكون
تعلقها لنفسها ويطرد ذلك في بقية الصفات المتعلقات اذ لا قايل بالفرق
اعني القايل قايلان قايل بتجدد النسب في جميع الصفات المتعلقة وقايل
بعدم تعلقها في الجميع وقد بطل تجددها في العلم فيلزم بطلانه في سايرها
والجواب عن هذه الشبهة على وجه التفصيل ان نقول اما قولهم في الاولى
ان الامر يستدعي مامورا ولا مامور في الازل فانه لا يكون الا حادثا
فينتقض اثبات القادرية لله تعالى ازلا فانها تستدعي مقدورا والمقدور
لا يكون الا ممكنا حادثا ولا ممكن ولا حادث في الازل فيلزم الا قادرية
في الازل واجاب الشيخ عن هذه الشبهة بان المعدوم مامور في الازل على
تقدير الوجود يعني ان من علم الله تعالى انه سيوجد مستجمعا لشرايط التكليف
فلا مانع من ان يقوم بذاته تعالى طلب بان يومر وتعلق الطلب لا يستدعي
الا علمه بانه موجود في ذلك فتلك الصفة والمعنى بكونه مامورا عنه تعلق
الخطاب به لكن بشرط مواخذته بذلك وجوده بتلك الصفات والتمكن من
العلم بالخطاب بواسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام والوحي كما في حق
الرسول عليه الصلاة والسلام وقرب مذهبه بصورتين احديهما ان
الملك المستولي على الاقاليم البعيدة عن محل اقامته قد يجد من نفسه
امر بعض نوابه بشيء ويكتب اليه ويرسل اليه الرسل بمقتضاه ولا يبلغ
امره اليه الا بعد الزمان الطويل فاذا صح وجود حقيقة الطلب منه مع
غيبة المامور وعدم علمه وجاز ان يتقدم وجود الامر على ذلك وانه
يكون مامورا بذلك الطلب السابق مواخذا به عند البلوغ اليه فلا مانع
من تقدم ذلك الطلب بالنسبة الى الباري تعالى ازلا ولا يقال انه لا يكون

مأموراً الا عند بلوغ ذلك فانه قد يصل اليه والامر في الصلاة
المفروضة على حالة لا يصح ان يكون فيها امراً من نوم او غفلة
الصورة الثانية قال من اخبره نبي بانه سيوجد له ولد يبلغ ويفهم
وانه يموت هو قبل فهم ابنه فانه يجد من نفسه طلباً من ولده بانه
يتعلم كذا ويتأدب بكذا ويوصي بذلك ويعهد اليه واجاب عبد الله بن
سعيد بن كلاب والقلانسي عن هذه الشبهة بان الله تعالى كلاماً ازلياً
ولا يتصف بكونه امراً ولا نهياً ولا خبراً الا عند وجود المامور والمنهي
والمخبر وهذا مشكل فان ثبوت كلام لا يتخصص باخص من امر ولا
نهي ولا خبر ولا غيره من مخصوصات الكلام محال في العقل ولو صح ذلك
لصح وجود معنى لا يتخصص بخصوص سائر لون ولا طعم ولا غير ذلك
ثم يتجدد له اخص ولعظم هذا الاشكال اول بعض الاصحاب كلام
الشيخين على انهما انما اراد انه لا يسمى امراً ولا ناهياً الا عند
وجود المامور والمنهي لان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودها
والجواب عن الشبهة الثانية وهي قوله اذا امر زيد بالصلاة فاذا
اداها لم يبق ذلك الامر فلو كان قديما لعدم القديم ان نقول خطاب
الله تعالى في الازل بطلب الصلاة مضافة الى ذلك الوقت المعين وامتثاله
لا يزيل ذلك التعلق بل تحقق مقتضاه ولا يطالب بشيء بعده
والجواب عن الشبهة الثالثة وهي ان النسخ في الامر والنهي جائز
والنسخ عند الشيخ يرجع الى الرفع والازالة وما ثبت قدمه استحال
عدمه فهو ان المرفوع هو اعتقادنا وجزمنا بالحكم فان الحكم في نفس الامر
مغيى عند الله سبحانه لغاية لا نعلمها نحن ونحن مكلفون باعتقاد الدوام
الى ظهور دافع له والادلة الشرعية تراد لثبوت الحكم عندنا لا لثبوته في
نفس الامر فان الخطاب وتعلقه لنفسه وهما قديمان لا تغير فيهما والجواب

عن الشبهة الرابعة وهي قوله تعالى انا ارسلنا نوحاً وقوله انا انزلناه
في ليلة القدر وانه اخبار عن الماضي وشرطه تقدم وجود المخبر عنه ولو
كان الخبر ازلياً لكان مسبوقاً بالحوادث فهو ان نقول الباري تعالى
يعلم في ازله ان نوحاً مرسل في وقت كذا وان القران منزل في وقت كذا
وفي نفسه خبر على وفق ذلك العلم وهو الذي ندعي قدمه ثم التعبير
عن ذلك وافادته للسامع تختلف صيغه باعتبار وجود اللفظ ووجود
زمان وجود ذلك الشيء فتارة يكون ورود صيغة الاعلام به متقدماً
على وجود ذلك الشيء فيكون ماضياً وتارة يقارنه فيكون حالاً
فيوصف الخبر بالاستقبال وتارة يكون متاخرا عن وجود ذلك الشيء صح
فالماضي والمستقبل والحال ترجع الى وصف الكلام اللفظي واما ما
في النفس من الكلام الازلي فمطابق للعلم لا تقدم فيه ولا تاخر والله تعالى
اعلم بغيبه قوله المسئلة السابعة عشر قالت الحنابلة كلام الله تعالى
ليس الا الحروف والاصوات وهي قديمة ازلية كان اولا ان يقول كما
قالت الحشوية فان عزو هذا المذهب الى هذه الطائفة بخت الحنابلة
يوهم ان هذه المقالة لاحمد بن حنبل وهو منزه عن ذلك واحمد ان عزي
اليه انه لا يقدم على تاويل الاي والاخبار معا يصح نسبتها الى الله تعالى
يعلمها الله تعالى ومن اصطفاه فان لم نعلمها نحن ولا نعينها الا بالادلة
الظنية خشية اعتقاد ما ليس بمراد مراداً واما الحشوية يقلد اكثرهم
احمد في الفروع وما نقله عنهم هي مقالتهم في الاصول قوله واطبق
العقلاء على ان الذي قالوه جحد للضرورات يعني ان من يقول انسان حادث
وما يحل به من الحركات والسكنات قديمة ويقول انه قطع الحديد الحادثة اذا
صورت اية من القران تقرأ صارت قديمة فيطرأ القدم ويجدد على الحادث
كيف يتكلم معه ببرهان واقل درجات العاقل ان يعلم ان القديم لا يتجدد ولا
يسبق وجوده حادث قوله ثم ان الذي يدل على بطلانه وجهان الاول

اما ان يقال انه تعالى متكلم بهذه الحروف دفعة واحدة او على
التعاقب فان كان الاول لم يحصل منه هذه الكلمات التي نسمعها
هي حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القران المسموع قديما وان
كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا هذا واضح قوله الوجه الثاني ان هذه
الحروف والاصوات قايمة بالسنتنا وحلوقنا فلو كانت هذه الحروف
والاصوات نفس صفات الله تعالى لزم ان تكون صفة الله تعالى حالة في
ذات كل واحد من الناس يعني القارئين قوله ثم ان النصارى لما
اثبتوا كلمة الله تعالى في ذات المسيح وحده كفرهم جمهور المسلمين والذي
يثبت هذا الحلول في حق كل واحد من الناس يكون كفره اغلظ من كفر
النصارى بكثير بما ذكره من التوجيه بين المراد لكن لقايل ان يقول
لا نسلم ان كفرهم اغلظ من كفر النصارى فان النصارى حيث قالوا
بحلول الكلمة بناسوت المسيح قالوا اتحدت به وقالوا ان المسيح هو الله
تعالى وقالوا ان الله ثالث ثلاثة تعالى الله عن ذلك وقد رتب الله تعالى التكفير
لهم على ذلك حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و
الحشوية لم تقل ذلك وكفر النصارى مجمع عليه وكفر الحشوية مختلف فيه
بين العلماء فكيف يكون كفرهم اغلظ بكثير فانما يكفرهم من يقول بالتكفير
بالمآل يعني انهم قالوا ان الله تعالى في جهة وقام الدليل على ان كل ما كان في جهة
فهو حادث فهم انما عبدوا حادثا ولم يعبدوا قديما ومن عبد الها حادثا
كان كافرا فهذا معنى التكفير بما يؤول اليه القول من الفساد وهم لا يصرحون
بذلك بل يقولون انه في جهة ويقرون لله تعالى بالوحدانية ولرسوله بالنبوة
ويصلون الى قبلتنا لكنهم اعتقدوا ما ذهبوا اليه من اثبات الجهة تعظيما
فغلطوا فمن نظر الى هذا الوجه قال هم مسلمون مبتدعة وامرهم الى الله تعالى قوله

واحتجوا على قولهم بان كلام الله تعالى مسموع لقوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وهذا يدل على ان الكلام
مسموع فلما دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم وجب ان تكون هذه
الحروف المسموعة قديمة قوله والجواب ان المسموع هو هذه الحروف وكونها
متعاقبة تقتضي انها حدثت بعد انقضاء غيرها ومتى كان الامر كذلك
كان العلم الضروري حاصلا بامتناع كونها قديمة هذا الجواب وان
كان دار بالتسمية الا انه ليس فيه بيان لوجه الغلط وحل الشبهة
ان كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القايم بذاته الذي لا يتصف
بصوت ولا حرف وعلى الحروف والاصوات الدالة عليه التي هي فعل
القارئ وقراءته وهي حادثة والسماع يطلق على قرع هذه الحروف
الاسماع وهي خاصية الحروف والاصوات ونطلق على ثمرة السماع
وهي الفهم وهذا يصح اضافته الى القديم بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
تعالى ان اريد به هذه الحروف فالمراد ادراك قرع الاصوات للاسماع
الذي هو سبب لفهم الكلام القديم وان اريد به حتى يفهم كلام الله تعالى
كان المراد بالكلام الكلام النفسي القديم والاطلاقات يجب تنزيلها
على ما تقوم عليه الدلايل من الحقايق لانا ناخذ الحقايق من مجرد
الاطلاقات المحتملة للمجاز والله اعلم قوله المسئلة الثامنة عشر
قال الاكثرون من اهل السنة ان كلام الله تعالى واحد انما قال قال
اكثر اهل السنة لان عبد الله بن سعيد الكلابي يرد كلام الله الى خمس
صفات امر ونهي وخبر واستخبار ونداء لكنه قضى بقدم الكلام
ورد هذه الاقسام الى صفات الافعال وباقي الاشعرية يقولون ان كلام الله تعالى
واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام ووصفوا بانه امر ونهي وخبر و
استخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وقضوا

المتعاقبة م

بوحدته مع القدم وكذلك علمه وارادته وقدرته وسمعه وبصره قالوا
والدليل على وحدة كل صفة من صفاته تعالى انها لو كانت عددا وقد
تعلقت بما لا يتناهى فاما ان تثبت له بكل تعلق صفة فيلزم ان يدخل في
الوجود ما لا يتناهى وهو محال **قوله** والمعتزلة اظهروا التعجب من ذلك
فقالوا الامر والنهي والخبر والاستخبار حقايق مختلفة فالقول باثبات
الكلام الواحد مع كونه واحدا امرا ونهيا وخبرا واستخبارا يقتضي كون
الحقايق الكثيرة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة **اعلم** ان بحث المعتزلة
في حد الكلام او تعدده مع انهم لم يساعدوا على وصفه تعالى باصل الكلام الذي
تدعي الاشعرية وحدته بحث منهم على طريق الالزام فقالوا الكلام الذي
تدعي اذا كان جنسا تحته انواع من الامر والنهي والخبر والاستخبار وغير ذلك
توجد خواص الانواع المتقابلة المتضادة لكلام واحد بعينه متناقض وهو
كوجود كون واحد بكونه حركة وسكونا وكون واحد بكونه سوادا وبياضا
قالوا وان صح منكم ان تقولوا ثبوت خواص صفات لصفة واحدة
فقولوا ان الله تعالى صفة واحدة هي بعينها علم وارادة وقدرة وحياة
قوله واعلم ان الامر عندنا عبارة عن الاعلام بحلول العقاب وكذلك
النهي واما الاستفهام فانه اعلام مخصوص يرجع حاصل الاقسام الى الاخبار
فكما لا يمتنع ان يكون العلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة لا يمتنع ان يكون
الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة مراده ان يرد اقسام الكلام كلها
الى قسم واحد وهو الخبر وهذا بعيد فان الخبر يقبل التصديق والتكذيب و
الطلب الذي منه الامر والنهي والاستفهام لا يقبل ذلك وقوله ان الامر عبارة
عن الاعلام بحلول العقاب لا يصح فان العفو من الله تعالى مأمول في حق
غير الكافر مع تحقق الامر وقد يبطل على المعتزلة رحمه الله حد الواجب والقايضون انه لو
ورد الامر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام والغزالي

وما صار اليه القاضي من الجاري على قواعد الاشعرية فان الثواب
من الله تعالى فضل والعقاب منه عدل وتعلقهما بالامر والنهي باخبار
الله تعالى في الواقع لا انهما لازمان له عقلا واختيار الاسفرايني
ما اختاره الفخر وقال لا معنى للامر الا الاخبار عن تحتم الفعل
ولا النهي الا الاخبار عن تحتم الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى
صدق والخبر الصدق يتبع المخبر على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى
عن تحتم شيء لغيره فلا بد وان يكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار
فتحتمه ان كان لنفس هذا الخبر دار وان كان لغيره تسلسل ويمكن
ان يقال بعض الاخبار يراد به الانشاء فلا يشترط كونها بتلك
الصفة قبل تعلقها بها بل يثبت معه كقولك طلقت واعتقت ووكلت
وما اشبه ذلك **واجاب** الاصحاب عما اورده المعتزلة بان قالوا الامر
والنهي والخبر انما يتناقض اذا اتحد المتعلق به والزمان فانا لا نقول
ان يكون امرا ونهيا بالنسبة الى فعل واحد لشخص واحد في زمن واحد واذا كان
كذلك فلا يمتنع ان يثبت للشيء الواحد نسبتان مختلفتان فانا قد نحكم على
الشيء الواحد بانه قريب من كذا وبعيد من كذا وعلى الاثنين انهما اكثر من
الواحد واقل من الثلاثة وانه مماثل لكذا ومخالف لكذا والحركة تشتمل على
كون هو تفريغ بالنسبة الى حيز واشتغال بالنسبة الى حيز آخر وما فرضوه
من اقسام الكلام في الشاهد فهي اوصاف في الغايب وكما صح ان نقول العلم
القديم يقام علوم في الحادث صح مثله في الكلام وقولهم تجوزون ان يجتمع
خواص الصفات في صفة واحدة قلنا اختلاف الامر والنهي باختلاف وجوه التعلقات
فانا نسمي طلب الفعل امرا وطلب الترك نهيا وطلب الاخبار استفهاما مع وحدة نوع الكلام
اما العلم فيخالف القدرة بنوعه لا باشخاصه ويضاد العجز القدرة ولا يضاد العلم
فلو صح ان يكون معنى واحد علما قدرة لضاد العجز ولا يضاده وهو محال

واجاب القاضي عن ذلك بان القايلين المسلمين قايلان قايل بنفي هذه
الصفات وهم المعتزلة وقايل بثبوتها مع العدد انما القول بردها الى
صفة واحدة فلم يقل به احد من المسلمين واورد عليه بان هذا اجماع تركيبي
وهو اضعف انواع الاجماع وتحقيقه بعد اتساع الخطة عسير وغايته انه
لا يعرف له مخالف لا انا نعلم عدم مخالف وتمام البحث في هذه المسئلة
بذكر اشكال اورده خصوم الاشعرية عليهم والبحث في جوابه قال
خصومهم انتم ايها الاشعرية كلفتم وحدة العلم الازلي وساير صفاته تعالى
من استحالة علوم وقدر وارادات لا تتناهى وزعمتم ان اختصاصها بعدد
مخصوص يحوج الى مخصص ويستحيل تعلق المخصص بالاله تعالى ثم انكم
سلمتم في العلم الواحد القديم والقدرة والارادة حيث قلتم ان لها تعلقات
لا نهاية لها وما حصرته الوحدة كيف يشتمل على تعلقات لا تتناهى وان قلتم
انها على التقدير فكيف يتصور التقدير في وصف الله تعالى وهو ترديد
الفكر ولا يكون الا حادثا وان قلتم انها على التحقيق فالتحقيق في
التعلقات كالتحقيق في المتعلقات فان جاز القول فيها بعدم النهاية
فليجز في المتعلقات فليمتنع في التعلقات ثم التخصيص بالوحدة كالتخصيص بعدد
معين فان افتقر في العدد المخصوص الى مخصص فلتفتقر الوحدة الى المخصص ثم
ذلك يشكل عليكم بالتزامكم ان الله تعالى صفات عديدة ويجب حصرها على زعمكم
ويوجب دليلكم وان لم نحط بها علما للزوم ان ما يحصره الوجود متناه
وهي مع اختصاصها بعدد مخصوص غنية عن المخصص لوجوبها واذا
كان ذلك فالمانع من اثبات اعداد من العلم متناهية متعلق كل علم منها بما
لا يتعلق به الاخر ولعظم هذه الاشكال صار ابو سهل الصعلوكي من اصحابنا
ان لله تعالى علوما قديمة لا نهاية لها اذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات
والمتعلقات في عدم النهاية وصار الامام في آخر عمره الى الاسترسال

وان امتنع في المتعلقات م

في العلم

في العلم فسوى بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية وعظم عليه
النكير في ذلك وقال الذي يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل
دخول ما لا يتناهى في تعلقات العلم وزعم ان كل ما يعلم دخوله في الوجود
فهو يعلمه على التفصيل وما علم من الجايزات انه لا يوجد فالعلم
يسترسل عليه وحاصل قوله انه لا يجمع في العلم بين عدم النهاية والتفصيل
فاما ان يثبته مفصلة مع التناهي او لا يتناهى مع الاسترسال ثم
اختلفوا في تفسير ما ارادوا بالاسترسال فقيل اراد ان علمه بذلك
يكون علما كليا بمعنى انه يعلم شيئا قابلا لان يندرج في حقيقته ما لا
يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع احاد البياض واعتقده
المازري في بعض كتبه بان تمايز احاد اجناس المعاني بعضها البعض مع
اشتراكها في جميع الصفات النفسية لا يكون الا باضافة الى زمن معين و
ذلك لا يتحقق فيها الجميع الا مع وجودها ونحن لا نقول بشيئية المعدوم
ولا يتميز بعضها عن بعض في العدم واذا كان كذلك فالعلم بها على ما هي عليه
لا يكون علما بتفصيلها لانه يكون ادراك الشيء على خلاف ما هو به اذ لا تفصيل
فيها وما ذكره هذا القايل يلزم عليه ان لا يصح القصد الى ايجاد الشيء
منها فان القصد الى ايجاد الكلي الذي لا يدخل في الوجود الا متخصصا محال
وقد كانت الممكنات باسرها قبل ان يحدث الله تعالى شيئا منها معدومة ولا
تتميز الاشخاص عنده الا بالعوارض وهي في زعمه لا تعلم متشخصة غير مانعة
من الشركة الا بعد وجودها فوجب الا يوجد منها شيء البتة وذلك معلوم
البطلان ومنهم من قال اراد بالاسترسال ان تلك الجايزات التي علم الله تعالى
انها لا توجد فالعلم صالح للتعلق بها على التفصيل واجاب المشهور من اصحابنا عن
اصل هذا الاشكال لان حاصله يرجع الى اثبات القدم في الصفات كلها باعتبار
الصلاحية ومعناه ان الممكنات التي يصح ايجادها لا يقف العقل فيها الى

استاد القاضي عياض رحمها الله

وكل ما فرض عروضه منها   هذه الصفات كان للعلم
ما الاحاطة به وللقدرة ايجاده وللارادة صلاحية تخصيصه قال
وهذا معنى قولنا ان هذه الصفات تتعلق بما لا تتناهى وهذا حاصل
كلامه وان طول واعلم ان الاكتفاء بالصلاحية فى تعلق العلم بشئ
ما يصح ان يعلمه الله مشكل فان الصالح لان يعلمه لا يلزم ان يكون
معلوما واذا لم يكن معلوما له لزم قيام ضد العلم به من جهل او غيره
لاستحالة خلو القابل للشئ عنه وعن جملة اضداده واضداد العلم
كلها نقايص والنقايص مستحيلة عليه بالعقل والنقل ثم اذا وصف
بضد العلم وجب قدمه لاستحالة اتصافه تعالى بحادث وح يمتنع علمه
بذلك الوجه لان العلم به اذا قام به مع ضده لزم اجتماع الضدين وان
عدم ضده لزم عدم القديم فيلزم ان لا يصح ايجاد شئ من الجايزات
التى فرض استرسال العلم عليها ويؤدى الى استحالة ما علم صحته و
قضى بجوازه وقد اجمع المسلمون على ان نعيم الجنان وعذاب الكفار
فى النيران لا نهاية له والله تعالى هو الفاعل كذلك المريد ولا يتصور ذلك
الا مع العلم بجميعها على جهة التفصيل ويمكن ان يقال فى حل هذا الاشكال
ان كل ما ساق اليه الدليل وجب اعتقاده وان نازع الوهم فيه لعدم
نظيره فكما قامت البراهين على وجود واجب لذاته ليس بجوهر ولا
عرض منزه عن الاين والمتى والوضع والكيف والكم وان كل ما يخطر
بالبال ويتوهم بالخيال فهو بخلافه تعالى وان حياته بغير مزاج وفعله
بغير علاج وان علمه لا يوصف بضرورة ولا نظر وارادته لا عن فكر
وتردد وانه يرى من غير حدقة ومقابلة ويسمع من غير صماخ ويتكلم
بلا حرف ولا صوت وكما انه ليس كمثله شئ فى جميع صفاته كذلك وجب
اعتقاد جميع ذلك والايمان به فكذلك قام الدليل القاطع على ان كل ما وجد

من الممكنات صح وجود مثله وامثاله ولا وقوف للعقل الى غاية يحكم
عندها باستحالة وجود ذلك لان ما صح على الشئ صح على مثله ووجب
نسبة الجايزات الى واجب مستغن بنفسه وصفاته والا لادى الى استحالة
وجود ما قضى العقل بصحة وجوده ولما كان الايجاد لا يتحقق الا باتصاف
الموجد بالعلم بها على وجه الاحاطة والقدرة والارادة وكان نسبة علمه الى الممكنات
نسبة واحدة فانها انما تعلقت بها من حيث انها صفة صالحة لكشف الشئ
على ما هو عليه واذا استوت نسبتها فليس تخصص تعلقها ببعض اولى من بعض
والا افتقرت الى مخصص وتعلق المخصص بالاله وصفاته محال اذ يلزم
منه جوازه فوجب تعلقها بالفعل لا بمجرد الصلاحية لما يلزم منه من
الاتصاف بنقيضه الممتنع عليه فلو فرض له علم آخر لكان مثلا لهذا العلم
فى استواء النسبة اليها ووجوب التعلق بها ويستحيل قيام المثلين بالذات
الواحدة فيلزم وحدته وعموم تعلقه بالفعل وهذا التقدير جار فى جميع
الصفات وتعدد علمنا انما كان لانه لا يبقى ولجواز تعلق العلم ببعض الاشياء
دون بعض مع الذهول والجهل بالآخر فتعددت العلوم لا محالة و
اختصاصها بالاتصاف ببعضها انما كان بالفاعل المختار واما معلومات
البارى تعالى فلا يصح فى العقل فرض خلوه عن شئ منها لاستحالة اتصافه
بنقيضه فوجب العموم فيها على وجه التفصيل مع وحدة العلم حتى لو قدر فى
الحادث ملازمة معلومين بحيث لا يصح العلم باحدهما دون الثانى صح ان
يتعلق بهما علم واحد كالعلم بمماثلة احد الشيئين للآخر او مضادته له فانه
لا يتصور الا مع العلم فان الآخر يماثله او يضاده وكذلك العلم بالمفاعلة
نحو المضاربة والمناظرة والمقابلة والله اعلم قوله المسئلة التاسعة عشر
الله تعالى باق لذاته خلافا للاشعرى لنا انه واجب لذاته والواجب لذاته
يمتنع ان يكون واجبا لغيره فيمتنع ان يكون باقيا بالبقاء زعم المتقدمون

من مشايخ الاشعرية ان البارى تعالى باق ببقاء قالوا لان الجوهر
فى اول زمن وجوده لا يوصف بالبقاء ويوصف به فى الزمن الثانى
فلا يكون صفة نفسية لان تاخر صفة النفس محال وتجدد الاحكام
تدل على تجدد المعانى فتكون صفة معنوية وصارت المعتزلة والقاضى
والامام الى منع ان البارى تعالى باق ببقاء وقالوا لانا كما نحكم ببقاء البارى
نحكم ببقاء صفاته فلو كانت باقية ببقاء للزم قيام المعنى بالمعنى ثم ذلك
البقاء باق فيلزم التسلسل وان كانت باقية لنفسها لزم ابطال عكس
العلة وان كانت باقية ببقاء يقوم بالذات لزم ثبوت حكم العلة لغير
ما قامت به فعلى كل تقدير يلزم منه خرم كل قاعدة فلا يكون البارى باق
ببقاء وعندهم ان الصفات تبقى ببقاء يقوم بالذات ويكون شرطا بالنسبة
الى الصفات اذ لا يمتنع قيام شرط الشئ بمحله كالحياة مع العلم ولا
يكون علة تحكم محض فجعل البقاء تارة علة وتارة شرطا ولا محيص لهم
عما الزموه قوله وايضا لو كانت باقية ببقاء لكان كون بقائه باقيا
ان كان لبقاء اخر لزم التسلسل هذا حق وعندهم ان البقاء لا يحتاج
فى بقائه الى بقاء اخر لان البقاء اذا اقتضى البقاء لغيره فاقتضاؤه
البقاء لنفسه اولى كلام لا اصل له ومقتضاه ان يكون العلم عالما فاقتضاء
محله ان يكون عالما وكذلك سائر الصفات قوله وان كان لبقاء الذات لزم
الدور يعنى ان بقاء الذات للبقاء فلو كان بقاء الباقى باقيا للذات
لدار قوله وان كانت لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه والذات باقية
ببقاء فكان البقاء واجب الوجود لغيرها هذا حق لانه الفرض قوله فحينئذ
ينقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال هذا غير محقق فان الذات
عبارة عما يقوم بنفسه والصفة عبارة عما لا يقوم بنفسه واثبات حكم
البقاء للذات ليس لمعنى يقوم بها لا يخرجها عن كونها قائمة بنفسها فلا تكون

صفة لذلك وكون الصفة غير معللة لا يوجب قيامها بنفسها
فلا تكون ذاتا والا لكانت كل صفة نفسية ذاتا لانها غير معللة
اعطاء الذات حكم الصفة من عدم الاستغناء وجوبها لذاتها
واعطاء الصفة حكم الاستغناء مع توقفها على الذات وكونها معلولة
للذات عنده ولعل مراده مع ان هذا القسم باطل بما قدمناه لما فيه
من ابطال عكس العلة وهو ثبوت الحكم بدون العلة واعلم ان ترديد
الخلاف فى ان صفة البقا صفة نفسية او معنوية كلام غير محصل
فان معقول البقاء فى الحادث يرجع الى نسبة وجوده الى الازمنة وذلك
مجرد نسبة فالنسب عند المتكلمين ليست صفات نفسية ولا معنوية
ومعنى البقاء فى حق البارى سبحانه يرجع الى وجود لا يطرأ عليه عدم
فيرجع الى صفة النفس كالقدم فانه يرجع الى سلب العدم السابق اذ لا
نسبة لوجوده الى الزمان بحال واذا آل مسمى البقاء الى نسبة فى
الحادث وتقدس فى القديم تحقق انه ليست صفة نفسية ولا معنوية
ثم جميع ا فى حق البارى تعالى يستلزم كون ماهيته على وجه مخصوص
به خالف المخلوقات تقدس اذا اما لانه من لوازم غير ذاته ومن لوازم
صفة نفسية والله اعلم قوله المسئلة العشرون اعلم انه لا يلزم
من عدم الدليل على الشئ عدم المدلول الا ترى انه فى الازل لم يوجد ما
يدل على وجود البارى تعالى فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم
الحكم بكون الله تعالى حادثا وهو محال اما قوله لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فكلام حق وقول صدق وتحقيق ذلك انه لا يمتنع تعدد الادلة
على المدلول الواحد ح لا يلزم العكس فى الادلة واما ما احتج به من انه
لو لزم من عدم الدليل عدم المدلول للزم كون البارى تعالى حادثا لانه
لم يوجد فى الازل ما يدل على وجوده فلا حجة فيه لان مدلول وجود العالم العلم

بوجود الله لا نفس وجوده تعالى فلا زم عدم العالم ازلا عدم
العلم لنا بوجوده ازلا لا نفس عدمه ازلا ليلزم حدوثه كما زعم **قوله**
اذا ثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفناها وجب الاقرار بها فاما
اثبات الحصر فيها فلم يدل عليه دليل فوجب الوقف فيها وصفات
الجلال ونعوت الكمال اعظم من ان تحيط به عقول البشر هذا حق فان
ماهية الباري تعالى غير معلومة لنا والصفة المفروضة الزائدة ايضا غير معلومة
لنا فكيف يمكن الحكم بقبوله تعالى لتلك الصفات او عدم قبوله لها او
التصديق موقوف على التصور وليست مما يتوقف ما علمناه عليها كالعلم
والقدرة والارادة والحياة ولا ورد بها سمع كالسميع والبصير وزعم
قوم انه لا صفة لله تعالى وراء ما علمناه وهو تحكم ولا يلزم من عدم
العلم بالشيء العلم بعدمه وقد اثبت بعض الاشعرية لله صفات وراء
ما ذكره من صفات المعاني سماها صفات سمعية وهي مدلول الوجه
واليدين وزعم ان ذلك يرجع الى صفات زائدة وهو ضعيف اذ
لا يمتنع رد ذلك الى ما علمناه فيرد الوجه الى الوجود او الى اخص وصف
واليدين الى يدي القدرة والنعمة واثبات صفات زائدة بمجرد لفظ
محتمل بعيد وسياقه يوجب ان يثبت الجنب صفة لقوله يا حسرتا على ما
فرطت في جنب الله والعين صفة لقوله تعالى تجري باعيننا مع ان للتاويل
في جميع ذلك مجالا رحبا والله تعالى اعلم بغيبه **قوله الباب الخامس**
في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اطبق اهل السنة الى ان الله تعالى يصح ان يرى وانكرت الفلاسفة
والمعتزلة والكرامية والحشوية من الحنابلة ذلك اما انكار الفلاسفة
والمعتزلة فظاهر يعني ان الفلاسفة لا يثبتا الرؤية الا مع ارتسام
صورة المرئي او مثاله في الحدقة سواء كان ذلك هو عين الابصار

او شرطا فيه ولا يتصور نسبة ذلك الى واجب الوجود واما المعتزلة
فلا يثبتون الرؤية الا بشرط انبعاث الشعاع من الحدقة واتصاله
بالمرئي ويستلزم كون المرئي في جهة من الرائي فيمتنع تعلقه بالقديم
على هذا التقدير فانه تعالى لا في جهة **قوله** واما الكرامية والحنابلة
فانهم اطبقوا على ان الله تعالى لو لم يكن جسما او في مكان لامتنعت رؤيته
يكن صح
يعني واهل السنة قالوا يصح ان يرى مع تنزيهه عن هذه الكيفية فهم
يخالفون لهم معنى وان ساعدوهم لفظا **قوله** واهم المهمات تفسير محل
النزاع فنقول الادراكات على ثلاث مراتب احدها وهو اضعفها
معرفة الشيء لا بحسب ذاته المخصوصة بل بواسطة اثاره كما نعرف من وجود
البناء ان ههنا بانيا ومن وجود النقش ان ههنا نقاشا وثانيها
وهو اوسطها ان نعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما اذا عرفنا السواد
من حيث انه سواد والبياض من حيث انه بياض وثالثها وهو اكملها
كما اذا ابصرنا بالعين السواد والبياض فان بديهة العقل جازمة بان
هذه المرتبة في الكشف والجلاء اكمل من المرتبتين المتقدمتين يعني الاولى
والثانية لنا لا بالنسبة الى الله تعالى اما قوله ان معرفة الشيء بحسب ذاته
المخصوصة اكمل من معرفة الشيء باثاره فمسلم واما قوله ان رؤيته
اكمل من معرفته بحسب ذاته المخصوصة مطلقا فغير مسلم وانما يكون
اكمل في حق من تقدم له فهم ذاته وحقيقته ثم شاهده بعد ذلك فانه
يكون بانضمام هذه المشاهدة الى ما حصل له من الحالة المتقدمة اتم
علما به لا محالة اما اذا راينا شيئا ولم يسبق لنا ادراك ماهيته فلا
نسلم ان هذه المرتبة اكمل واتم من كل وجه دون وجه فانه لا يلزم
بل من وجه صح
من رؤية الشيء ادراك حقيقته ولا يتم ذلك الا على قول المعتزلة ان الرؤية
تتعلق باخص الشيء ويتبعها العلم بوجوده وهذا لا يصح لانا نشاهد

كثيرا من الاحجار والمعادن والنبات والحيوانات ونميز بعضها عن بعض
بعوارضها ولوازمها الخارجة ولا ندرك فصولها ولا نعلم اكثر
خواصها فانا لا نشك انا اذا راينا انسانا انه مخالف لساير الحيوانات
مع اختلاف العقلاء في ان المشار اليه بانا ما هو والحكماء يزعمون ان
حقيقته حيوان ناطق فيفصلونه بالنطقة ويريدون به الصفة المستلزمة
لصحة التميز العقلي والفكر النفسي والتصور الخيالي فيجعلونها فصلا
للانسان لاعتقادهم ان الملائكة جواهر مجردة وتعمهم الجن اما من
يعتقد ان الملائكة والجن اجسام لطيفة فلا يمتنع مشاركتهم للانسان
في هذه الصفة فلا يكون تمام فصله وكذلك رسمهم له بانه كاتب لا يصح
ايضا مع قوله تعالى في الملائكة كراما كاتبين فتمييزه بالرؤية حاصل مع
التردد في فهم خاصية قوله فاذا عرفت هذا فنقول اطبق اهل العلم
على ان الله تعالى يمكن معرفته بالوجه الاول هذا هو الواقع في حقنا اما
معرفة الانبياء والرسل عليهم الصلوة والسلام بالله فلا يمتنع ان لا يكون
من النظر في الاشياء بل قد يعرفون الله بخلق علم ضروري لهم بالبقاء
على الفطرة الاولى كما اقروا عند الميثاق وقد قال تعالى في خطاب موسى
عليه السلام انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني وهذا تعريف بغير واسطة
الاستدلال بالاثار قوله وفي التاخذ هذا الخلاف ياتي ذكره في المسئلة
الثانية من هذا الباب قوله وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى انه
يمكن ان يحصل للبشر نوع ادراك بالنسبة الى ذات الله تعالى كنسبة الابصار
الى المبصر في الظهور والجلاء هذا هو المراد من قولنا انه يصح رؤية الله
تعالى ام لا وعند هذا يظهر ان من قال العلم الضروري حاصل بامتناعه
فهو جاهل مكابر ليس فيما ذكره تحقيق يوضح لمحل النزاع فانا لا ننكر
ان هذه الطرق الثلاثة محصلة للعلم عندنا في الشاهد ونسلم تفاوت

المعرفة الحاصلة عنها والخصم لا يمنع ان يخلق الله تعالى للعبد معرفة
اتم واكمل من معرفته لنا باثاره تساوي المعرفة الحاصلة لنا في الاشياء
عن المشاهدة ومحل النزاع هو انه هل يصح ان يتعلق به الادراك
المخلوق في العين الذي يلازمه في الشاهد هذا النوع من العلم ام لا
فالاشعرية تدعي ان الادراك المسمى بالرؤية صفة زايدة على العلم
خارجة عن الارتسام واتصال الشعاع وانه غير مشروط بها عقلا وانه
وتدعي صحة تعلقه به وثبوته لله تعالى مع العلم ويمنعون قيام علمين
متماثلين بذات واحدة وان اختلفا في انه مجانس للعلم ام لا مع
الموافقة في انه يكشف الشيء على ما هو به غير انه لا يتعلق الا بالموجود
المعين والعلم يصح تعلقه بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق ومن
يدعي امتناع تعلق الرؤية بالله تعالى ضرورة وهو ابو الحسين البصري
لا يفسرها بما ذكر بل تفسيرها بارتسام صورة المرئي ومثاله بطبقه
وهذا التفسير منتف بالنسبة الى الله تعالى بالضرورة والبحث في غيره
اذا تقرر هذا فالبحث في هذه المسئلة يتعلق بالجواز والوقوع اما
الجواز فلا يتوقف اثبات المعجزة عليه فيصح اخذه من العقل والسمع
معا واما الوقوع فلا طريق له الا السمع وقد تمسك الاصحاب
في الجواز بطرق عقلية وسمعية والجمهور تمسكوا من العقل بالطريقة
التي ذكرها هنا واعترض عليها وهي قوله واحتج الجمهور من الاصحاب
بان قالوا لا نشك انا نرى الطويل والعريض ولا معنى للطول والعرض
الا جواهر متالفة في سمت مخصوص وذلك يدل على ان الجوهر مرئي يعني
انه دليل على ان الجواهر مرئية قوله والانواع ايضا في ان الالوان مرئية
يعني وهي اعراض فثبت ان صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر و
الاعراض والحكم المشترك فيه لا بد له فيه من علة مشتركة بينهما والمشترك

لعله بين الجواهر

بين الجواهر والاعراض اما الحدوث واما الوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لان الحادث عبارة عن وجود بعد عدم والقيد العدمي لا يصلح
للعلية فوجب ان تكون العلة هي الوجود والله سبحانه موجود فوجب
القول بصحة رؤيته تعالى تحرير هذا الدليل وتمام تقريره ان يقال البارى تعالى
موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى اما انه موجود
فلما تقدم من الدليل على وجوده من افتقار الممكنات في وجودها اليه
وانه مؤثر فيها واستحالة نسبة التأثير الى ما ليس بشيء واما ان
كل موجود يصح ان يرى فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والمصحح والاصح
تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها
بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتها اذا لا يخلو اما ان
يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك ولا جائز ان يكون ما به الافتراق
والا لزم تعليل الاحكام المساوية في النوع بالعلل المختلفة وانه محال فتعين
ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون
امرا ثبوتيا او عدميا ولا جائز ان يكون امرا عدميا والا لصح رؤية
المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر
الثبوتي يعني ان يكون امرا ثبوتيا والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد
بالوجود ام لا فان لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود وان تقيد
بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او موصوفا ولا جائز ان يتقيد
باحدهما والا لما رئي الاخر فتعين انه انما صح رؤيته لكونه موجودا والبارى
موجود فيصح ان يرى قوله وهذا عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
فصحة المخلوقية فيهما امر مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشترك
اما الحدوث واما الوجود والحدوث باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فوجب
كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا ولما كان هذا باطلا فكذلك ما ذكرتموه وايضا

انا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك ايضا الحرارة والبرودة
فصحة الملموسية حكم مشترك ونسوق الكلام الى اخره حتى يلزم
صحة كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع ببديهة العقل وقد اختصر
في هذا المختصر على ايراد هذين النقيضين على هذه الطريقة واورد
عليها في الاربعين وغيره اسولة عديدة واكد ورودها بقوله
وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك
بهذه الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وكان
شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل وهو
الصحيح ونحن نشير اليها على وجه اختصار وننبه على القوي منها و
الضعيف وبالله التوفيق الاول منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه
ان الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة امر ثبوتي
لاستحالة تقابل سلبين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم توقفه
على مصحح وليس كل حكم مفتقرا الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوما
حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر الى مصحح لم تعلقه
الموجود والمعدوم وحينئذ لم يعم اقتضى مصححا الثالث سلمنا توقفه
على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا وراسا فانه عند المتكلمين
مبني على اثبات الاحوال وواسطة بين الوجود والعدم ولا نسلم ثبوت
الواسطة كيف والشيخ ابو الحسن الاشعري امام المذهب لا يقول
بالاحوال وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال قوي لازم للشيخ ولمن
التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بالاحوال كالقاضي امكنه الاستدلال
بها بناء على اثبات الاحوال واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ وان لم
يقل بالاحوال فانه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية فقد تصور
العموم والخصوص ويرد عليه انه وان قال بالاعتبارات العقلية لم يقل

بالتعليل وعندكم فيما نطلبونه من اقسام المشترك على التزام احكام
العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا
بشركة بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجامع الوجود
والعلة يجب مقارنتها للمعلول وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي
لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جزءا منها وقلتم ان الجوهر لا يرى
لجوهريته ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من تعليل الحكم المتحد النوع
بعلتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال انه يرى لانه على صفة
خاصة من كون او لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية
الرابع سلمنا اصل التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام
المعللة وقولكم في جوابه لو لم يتوقف على مصحح لعم حكمه المعدوم والموجود
لا ينتج الا انه يتوقف على مصحح فنقول عليه لم قلتم ان كل مصحح علة
فان الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل وليست علة لذلك
والمصحح للشيء اذا قد يكون شرطا لا علة وهذا سؤال قوي الخامس سلمنا
صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون
الجوهر مرئيا مخالفة لصحة كون السواد مرئيا ولو تساويا لقامت
احداهما مقام الاخرى وللاضافة مقام اثر في المخالفة بدليل ان صحة
فعل الجواهر واكتسابه تخالف صحة بعض الاعراض واكتسابه حتى جاز
لصحة نسبة فعل بعضها الى العباد دون بعض وجوابه ان صحة الرؤية
بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه كما لا يختلف العلم باختلاف
متعلقاته في كونه علما ويجب اسقاط خصوص المتعلقات عن التعليل
السادس سلمنا انه حكم مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان
وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها
وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو عللنا العالمية

بحقيقة تخالف العلم لكان ذلك قلبا لمعقولها وتغييرا لجنسها وذلك
محال واما لزوم اللونية لخصوصيات الالوان فمسلم لكن الممنوع كون
الاخص علة للاعم السابع سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة
لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكنات بالاشتراك المعنوي
وانما هو مقول بالاشتراك اللفظي لانه لو كان مشتركا في المعنى لكان
جنسا للواجب والممكن ولو كان جنسا لاستدعى فصلا لواجب الوجود
ويلزم التركيب في ماهيته تعالى وهو محال كيف والشيخ ابو الحسن
ممن يقول انه مقول على كل موجود بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير
لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود الباري تعالى
علة لصحة رؤيته وهذا يشكل الجواب عنه مع التزام ان الوجود مشترك
لفظا والجواب ان يقال انه مقول بالاشتراك المعنوي بدليل انقسامه
الى الواجب لذاته والممكن لذاته ومورد التقسيم يجب ان يكون
مشتركا على ما مضى تقريره في اول الكتاب قولهم انه لو كان مشتركا
لكان جنسا قلنا لا نسلم وانما يكون جنسا لو كان ذاتيا ولو كان
ذاتيا لتوقف فهم ما يقال عليه على فهمه ولا يتم هذا الجواب الا بالتزام
ان الوجود زائد على ماهية الموجود وان كان لا يفارقها وهو اختيار
المصنف ولا يتجه على راي من يقول ان الوجود نفس الموجود وان لم يكن
تمام ماهيته كالقاضي والامام الثامن سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك
لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث وبيان الجزم بالامكان
وهذا منع قوي ويعسر الجواب عنه والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد
العلم بالعدم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن غيره
فان الامكان امر عدمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية ولا يمتنع تعليل
الامر العدمي التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن لا نسلم

سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله انه لا يعقل الا بتركب
من العدم قلنا لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم
والمسبوقية امر مفارق للوجود وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه
ان الحدوث صفة اعتبارية وليست من صفات المعاني الحقيقية لانها لو كانت
صفة ثبوتية لكانت حادثة ويتسلسل العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة
ولكن لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه
على شرط وانتفاء مانع والحكم كما يعتبر فيه وجود علته كذلك يعتبر فيه
وجود شرطه وانتفاء مانعه وان الحياة مصححة لكثير من الاحكام كاللذة
والالم وغير ذلك والباري تعالى حي ولا يصح وصفه بذلك وجوابه ان
الحياة في جميع ذلك شرط لا علة والعلة العقلية تقتضي حكمها لنفسها
فلا يصح وجودها بدونه كالعلم والعالمية الحادي عشر ما المانع ان
يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا والعلة انما تقتضي
حكمها اذا وجدت في محلها فان صحة خلو الجواهر معلل بامكانها بالنسبة
الى الله تعالى لان الخلو انما يصح منه ولا يصح بالنسبة الينا وجوابه ان العلة
العقلية لا يختلف حكمها عقلا بحال وقدرتنا لا تؤثر وقدرة الباري
تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات نسبة واحدة ولذلك قلنا
ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها وليس للعبد قدرة على
ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنتقض بالوجهين اللذين
ذكرهما المصنف في هذا الكتاب وهذا سؤال قوي فان قالوا صحة المخلوقية
معللة بالامكان والباري تعالى واجب لوسهم مثله في صحة الرؤية واجاب
ابو اسحق الاسفرايني عن النقض الثاني بان ادراك الرؤية تتعلق ولا تؤثر
ولا يتوثر محله فلا يمتنع تعلقه بالقديم كالعلم بخلاف اللمس وبقية الادراكات
فانها لا تتحقق الا مع اتصالات جسمانية وتؤثر ويتأثر بها محلها وهذا

واضح فانه ان صح ان يتعلق ادراك الرؤية بدون انبعاث اشعة
من العين واتصالها بالمرئي وتشبثها به وبدون ارتسام مقابلة ولا
يكون شيء من ذلك شرطا في العقل وان ثبت ذلك فهو امر عادي فيصح تعلق
هذه الادراكات بدون اتصال شيء وتأثير وقد اورد ابو هاشم سؤالا
وهو ان الرؤية لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء وجوابه
انا اذا شاهدنا شيئا علمنا وجوده ويتبع العلم تميزه وقال ابو هاشم
الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم قالوا وما ذكرناه
ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم ولا ينعكس
قلنا نحن لا ندعي انا اذا ادركنا وجود شيء وميزناه عن غيره انا ندرك
ماهيته والاخص مطلقا وان ذلك لازم في قضية العقل بل نقول ان علم
ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية
تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص
الشيء حال نفسية قوله لان الحال لا موجودة ولا معدومة وهي لا
معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حيالها واذا لم تكن معلومة على
حيالها فكيف تكون محسوسة اولا وكل محسوس معلوم قوله انا
ننتقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود لانه اعم لا يستقيم مع دعوى
ان الوجود اعم مفارق فانهم اثبتوا الماهيات متقررة في العدم بدون
الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي او لازمه
لا العرض المفارق قوله والمختار عندنا ان نقول الدلائل السمعية دالة
على حصول تلك الرؤية يعني انها اذا دلت على ان الرؤية ستكون للمؤمنين
في الدار الاخرة وعدا من الله تعالى وقوله الحق وقوله الصدق كان ذلك
واقعا لا محالة والوقوع يتضمن الجواز فاذا كل نص دل على الوقوع فهو دليل
على الجواز فيكفي ذلك في المطلوب معا قوله وشبهة المعتزلة في امتناع الرؤية

باطلة ولم يقل وشبه الفلاسفة ولا بد من ذلك وعندهم ان
الرؤية ترجع الى ارتسام صورة المرئي ومثاله في الحدقة او ان ذلك
شرط فيها وهو اختيار ابي الحسين من المعتزلة ولا يصح لان البنية
المخصوصة ليست شرطا في تعلق الادراك بالمرئي فان الادراك معنى واحد
وقبول الجوهر له لنفسه والنسبة لا تصح ان تكون شرطا في قيامه به فان
الشرط لا بد ان يكون في محل المشروط والا لجاز قيام الحياة بمحل ويكون
شرطا في قيام العلم بغيره واذا صح قيامه بالجوهر الفرد بطل اشتراطه
الارتسام وانبثاث الشعاع ايضا فان الشعاع اجسام لطيفة مضيئة
ولا يتصور ان ينفصل من الشيء الواحد اشياء عديدة واذا لم يكن
انبثاث الشعاع شرطا بطل بقية الشرائط المرتبة على ذلك من تشبثه بالمرئي
واشتراط المقابلة او ما هو في حكمها ونفي البعد المفرط والقرب المفرط
وعدم الحجاب الكثيف وعدم لطافته ومرجع حاصله الى خلق ادراك بالعين
كخلق ادراك بالقلب **قوله** فوجب البقاء على حكم تلك الظواهر هذا تصريح
منه بان جواز الرؤية عنده ليس حكما مقطوعا به فانه اذا لم يتم عنده
على ذلك دليل عقلي والسمعي لا يفيد القطع فلا جزم له بذلك ونحن نقول
ان مجموع هذه الظواهر متظافرة تفيد الجزم وتمنع من تطرق التاويل
المحتملة وان تطرق الى احادها كما نعلم وجوب الصلاة والزكوة والصوم
والحج وشرع البيع والنكاح وغير ذلك من مجموع ظواهر لو وجد النظر الى
واحد منها لم يفد الجزم وكان للاحتمال فيه مجال لكن اذا نظرت الى مجموعها افادت
الجزم بذلك ومن اقوى الادلة سؤال الكليم صلى الله على نبينا وعليه الرؤية
على ما سنقرره ان شاء الله تعالى كيف وسلف الامة قبل ظهور البدع لم تزل
تتلى وجرى بها الكريم وهو قول شايع من غير نكير فكان اجماعا على
موافقة هذه الظواهر وتلقيها بالقبول والاعراض عن التاويل **قوله**

احدها وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فنقول النظر اما ان
يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا
لرؤيته والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن اجرائه على ظاهره
لان ذلك انما يصح في المرئي الذي يكون له جهة فوجب حمله على لازمه وهو
الرؤية لان من لوازم تقليب الحدقة الى جهة المرئي حصول الرؤية و
اطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز **واعلم** ان الاشعرية تزعم ان لفظ
النظر الموصول بالى حقيقة في الرؤية والابصار مجاز في تقليب الحدقة
نحو المرئي من مجاز اطلاق المسبب على السبب ويجب حمل اللفظ على
حقيقته الا ان يمنع منه مانع والمعتزلة تزعم انه حقيقة في تقليب الحدقة
نحو المرئي واستدلوا على ذلك باطلاقات كثيرة اريد به ذلك وانه مجاز
في الرؤية من مجاز اطلاق السبب على المسبب واللفظ اذا اطلق وجب
حمله على حقيقته الا اذا دل على خلافه وقد تعذر في الاية فيه اضافة حقيقة
الى الله تعالى فتعين اضافته الى ما تصح نسبته اليه وهي النعيم فقالوا معناه
الى نعيم ربها ناظرة كقوله تعالى وجاء ربك اي امر ربك من باب حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه واحتج الفخر بالاية وقرر الدلالة بها من غير
ان يلتزم لها حقيقة فيما ذكره الاشعرية ولا فيما ذكره المعتزلة بل بين
لزوم الدلالة على التقديرين معا فقال ان كان النظر حقيقة في الرؤية واللفظ
عند اطلاقه يجب حمله على حقيقته فهو المطلوب وان كان حقيقة في تقليب
الحدقة في جهة المرئي وقد تعذر حمله عليها كما تزعم المعتزلة تعين حمله على
مجازه واطلاق السبب لارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فيتعين حمله
عليه وهو الرؤية ايضا فالمطلوب حاصل على كلا التقديرين والاعتراض
عليه لا نسلم تعيين ما ذكره مجازا بل من المجاز حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه وهو من باب الحذف والاضمار وهو اولى فان الاضمار

لا تزايله قرينته فان الشيء لا يضمر ولا يحذف الا بعد موقفه قوله
وقولهم يضمر فيه الى ثواب ربها خطاء لان زيادة الاضمار من غير
حاجة لا يجوز يعني بزيادة الاضمار ان النظر الى الثواب لا بد ان يحمل
على روية الثواب لان حقيقته على هذا التقدير تقليب الحدقة
نحو المرئي والتقليب نحو الثواب لا يفيد المقصود بدون الروية
فيجب اضمار الروية لا محالة فاذا اضمر معها ثواب كان ذلك زيادة في الاضمار
من غير حاجة ومنهم من يحمل النظر على الانتظار ويحمل الى واحد الالاء
فيكون معناه وجوه يومئذ ناظرة منتظرة نعم ربها واجاب عنه بان
الانتظار بسبب النعم والاية مسوقة لبيان النعم فيمتنع الحمل على ذلك
قوله الثاني قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة نقل عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال الزيادة هو النظر الى الله تعالى قلت واليه صار
جماعة من المفسرين فقالوا الحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى قوله
الثالث قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقوله تعالى اولئك
الذين كفروا بايات ربهم ولقائه وقوله فمن كان يرجو لقاء ربه وقوله
بل هم بلقاء ربهم كافرون وقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام واللقاء
عبارة عن الوصول وهذا في حق الله محال الا ترى ان من راى شيئا
فكان بصره قد لقيه ووصل اليه فوجب الحمل عليه ما ذكره مجاز وفيه
بعد ولا يتعين حمله عليه الا اذا تعين او كان راجحا وحمل اللقاء على
الحضور بين يدي الله للحساب والجزاء هو السابق الى الفهم في سياق
هذه الاي كان كثيرا من كبار العرب كانوا ينكرون المعاد ويستبعدونه
كما قال تعالى حكاية عنهم ائذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد والاي مسوقة
لمدح من امن بذلك وذم من انكره وتكفيره ويحقق ذلك ان منكر الروية
فقط لا يكفر بل يبدع قوله الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ

لمحجوبون وتخصيص الكفار بهذا الحجب يدل على ان المومنين لا
يكونون محجوبين هذه الاية احتج بها الشيخ ابو الحسن على جواز
الروية وهي مبنية على القول بالمفهوم وقد اقمنا الدليل على انه حجة في كتب
اصول الفقه وتقرير الدلالة من الدلالة ان المجرمين مهدد دون بذلك
تخويفا لهم ليومنوا فلو كان المومنون كذلك لم يكن ذلك زاجرا لهم قوله
الخامس قوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا والملك الكبير هو الله
تعالى وذلك يدل على انه عليه السلام يرى ربه يوم القيمة حمل الملك على الله تعالى
وليس من اسمائه المنقولة بعيد والملك هو القدرة والقدرة لا ترى فيكون
حملها على متعلقها كقولك انظر قدرة الله اي مقدور الله من مجاز اطلاق
المتعلق على المتعلق وهو اقرب من حمل القدرة على ذي القدرة كقولك العدل
اي ذو العدل لعدم وروده في الاسماء والاسماء توقيفية ويمكن الاستدلال
بها على قراءة من قرا وملكا بفتح الميم وكسر اللام وهي قراءة شاذة قوله
السادس قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك
فلو كانت الروية ممتنعة على الله لكان موسى جاهلا بالله هذا من اقوى
الحجج فان من اصطفاه الله تعالى على الناس برسالته وبكلامه كيف يجهل
من صفة ربه تعالى ما يعلم حثالة المعتزلة والاجماع منعقد على ان علم
الرسل بالله وصفاته اكمل واتم من علم كل الامة كيف والمعتزلة توجب
عصمة الانبياء عقلا فان قالوا انما سال لقومه وهو تاويل ابي علي
الجبائي وابنه ابي هاشم قلنا كان يجب ان يبين لهم في الحال ان ذلك محال
على الله تعالى ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة الا ترى انهم لما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون فان قالوا اراد بذلك حصول
العلم الضروري بما كان عالما به نظرا وهو تاويل الكعبي قلنا العلوم
بعد حصولها ضرورية فالطلب لذلك يكون تحصيلا للحاصل لاستماع

خطابه تعالى له وتعريفه اياه بنفسه بقوله انني انا الله **قوله** السابع قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن والمعلق على الممكن ممكن واعترض عليه بانا لا نسلم انه علقه على شرط ممكن فان المعلق على الممكن بل على شرط ممتنع لانه علقه على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا ذلك لان صيغة الشرط اذا دخلت على الماضي صار معناه مستقبلا فقوله تعالى فان استقر مكانه اي ان صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني ثم انه في الزمن المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية ح علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يستقر كان متحركا ضرورة لانه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذا الجبل حال ما علقنا الرؤية بالاستقرار كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط المعلق عليه ممتنع قال الفخر في الجواب عنه سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح عليه السكون والمذكور في الاية انما هو ذات الجبل والمقتضي لامتناع السكون انه هو كونه متحركا فما هو منشاء الصحة حيني استقرار الجبل مذكور في الاية وما هو منشاء الامتناع وهو استقرار الجبل حال الحركة مذكور فيها فوجب القطع بالصحة وهذا الجواب بعيد فان ما ثبت من ضرورة اللفظ ومقتضاه كالمذكور لفظا لا محالة والاستقرار حال التحرك محال والممتنع لغيره كالممتنع لنفسه وفي اصل الاستدلال بعد فان تعليق الرؤية على استقرار الجبل انما كان لبيان غاية اليأس عن رؤيته سبحانه كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ولنا ان نقول ان الرؤية ان كانت ممتنعة في الحال في الدنيا فلا تمتنع في دار البقا وهو المحتج عليه فالامتناع في هذه الحالة اما لان اثبات الرؤية لا يحصل مع كل تجل بل مع تجل خاص فان الله اذا تجلى بوصف العظمة والجلال لم يثبت

الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط اللغوي ولما لم تحصل م

معه شيء واذا تجلى بوصف الانعم والاحسان وخلق الثبات لم يقض العقل بالامتناع ولان النشأة الاخرة تصلح للبقاء ونشأة الدنيا لا تصلح للبقاء **قوله** الثامن قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل والتجلي الرؤية وذلك لان الله تعالى خلق في الجبل حياة وعقلا وفهما وخلق فيه رؤية راى الله تعالى بها **قوله** ان التجلي هو الرؤية ممنوع بل التجلي هو الظهور ومعناه بالنسبة الى الله تعالى رفع الحجاب والحجاب بالنسبة الى العبد وحجبه كثيرة كما جاء في الحديث ولا يلزم من تجليه للجبل رؤية له كما لا يلزم من تجلي الشمس على ابصار الخفافيش ان تقوى على مشاهدتها **قوله** التاسع قوله صلى الله عليه وسلم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي هذا الحديث صحيح في المقصود وهو حديث مستفيض تلقته الامة بالقبول **قوله** العاشر ان الصحابة اختلفوا في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه ام لا واختلافهم في الوقوع يدل ظاهرا على اتفاقهم على الصحة يحتاج في تقرير هذه الحجة الى نقل ذلك عن جميعهم بطريق ما وهو عسير **قوله** اما المعتزلة فقد ذكروا وجوها يعني نقلية وعقلية كلها شبه قوله احدها قوله تعالى لا تدركه الابصار والرؤية ادراك فنفي الادراك يوجب نفي الرؤية **اعلم** ان هذه الاية يتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الاي والاخبار وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ما قرر هنا اولا وهو ان الاية دلت على انه لا يدرك بصر ما لانه تعالى نفى ادراكه بالابصار والجمع المعرف باللام والالف يقتضي الاستغراق وكل رؤية هم ادراك لانه يصح ثبوت الرؤية مع نفي الادراك فوجب ان لا يدرك بصر ما ويلزم من عمومه في نفي الابصار عمومه في نفي الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الاخرة واما توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية

فلانه تعالى ذكر ذلك في معرض التمدح به كما قررناه ثانيًا بدليل ان ما قبل
الاية وما بعدها مذكور لذلك واذا كان كذلك وجب ان يكون
للتمدح اذ لا يحسن ان يقال فلان افضل الناس ويأكل الخبز ويشد عصبه
واذا كان نفي الادراك له مدحًا وهو كمال كان ثبوته له نقصًا والنقص
على الله محال **قوله** ثالثها قوله تعالى لن تراني ولن تفيد التأبيد يعني بدليل
قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد بها ههنا التأبيد والمجاز
على خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى عليه السلام لن يرى الله البتة
وكل من قال ان موسى لن يرى الله البتة قال ان غيره لا يراه ومما تمسكوا به
من السمع قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيًا او من وراء حجاب
دلت الاية على ان كل من تكلم الله معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية
عند الكلام ثبت عدم الرؤية مطلقا ضرورة انه لا قايل بالفرق ومنها
ان الله تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن العظيم الا واستعظمها كقوله تعالى واذ
قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وكذلك
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة واستعظامها يدل على
امتناعها **قوله** ورابعها قالوا انه متى حصلت هذه الشرايط الثمانية و
جبت الرؤية هذه من الشبه العقلية ومعتمدهم ان وجوه امتناع الرؤية
لا تعدو احد هذه الثمانية وما كان وجوده مانعا فعدمه شرطًا
ومستندهم في الحصر الاستقراء وهو ضعيف **قوله** احدها سلامة الحاسة
هذا على اصلهم ان العمى اختلال البنية لا خلق ضد في المحل كما نقول الاشعرية
قوله الثاني كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته احترازا من المعدوم فانه لا تصح
رؤيته بالاتفاق ومن رؤية المعدوم الطعوم والروايح والعلوم عندهم **قوله**
الثالث عدم القرب يريد المفرط كقرب الشيء من الحدقة جدا فانه يمنع من انبعاث

الشعاع اليه **قوله** الرابع عدم البعد المفرط يعنون انه يفرق الشعاع
قوله الخامس عدم اللطافة يريد كالهواء فانه لا يرى لذلك في زعمهم **قوله**
السادس عدم الصغر يعنون كالجوهر الفرد فانه لا يرى لذلك عندهم
قوله السابع عدم الحجاب يعني الكثيف كرؤيتنا ما وراء الجبل لا الشفاف
اللطيف كالزجاج **قوله** الثامن حصول المقابلة يحتاج ان يقول او ما هو
في حكم المقابلة كرؤية الانسان نفسه في المرآة من الشعاع المنعكس ورؤية
الاعراض الحاصلة في الجسم المقابل **قوله** والدليل على وجوب الرؤية عند
هذه الشرايط الثمانية انه لو لم تجب الرؤية عند حصولها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال وشموس واقمار ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة يعني
فانه دخول في باب السفسطة ومنع الضروريات وسد لمعرفة شيء من
العلوم النظرية فان صحتها مشروطة بالانتهاء الى الضروريات **قوله** فثبت حصول
الرؤية عند حصول هذه الشرايط الثمانية واذا ثبت هذا فنقول اما الشروط
الستة الاخيرة فهي لا تعقل الا في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها
شرايط في رؤية الله تعالى فينبغي ان يقال الشرط المعتبر في رؤية الله تعالى ليس الا
سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث يصح ان يرى وهما حاصلان في الحال
فكيف يجب ان يرى في الحال وحيث لم نره علم امتناع رؤيته لذاته يعني
لا لحصول المانع فيه **قوله** وخامسها انه تعالى ليس بمقابل للرائي ولا في حكم
المقابل له فوجب ان تمتنع رؤيته والعلم به ضروري ومما تمسكوا به من العقل
شبهة انطباع وهو ان ما يبصر لا بد ان تنطبع صورته ومثاله في العين
والباري تعالى لا صورة له ولا مثال ومنها انه تعالى لو كان مرئيًا لكان ذا لون
وشكل ودليلنا الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك وهذه الشبه هي الثمانية
هي التي عولوا عليها **قوله** والجواب عن الاول وهو قوله تعالى لا تدركه الابصار
من وجهين الاول لفظ الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم يعني لانها من الجموع

الموقت بالالف واللام قوله فسلبه يفيد سلب العموم يعني لان النفي تابع
لما اشتوبه اللفظ المثبت قوله وذلك لا يفيد عموم السلب يعني لان سلب
العموم لا ينافي ثبوت البعض ويتحقق بنفي الحكم عن فرد بخلاف عموم السلب
فانه يكذب بثبوت الفرد ولذلك كذب الله اليهود حيث قالوا ما انزل الله
على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ادعوا عموم السلب
والدلالة لهم تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشتوبة تدعي
انه يراه كل احد وانما يراه المؤمنون دون الكافرين والاية في زعمه مشعرة
بالاعتبار الاول فيقال بموجبها قوله ونقيض الموجبة الكلية يعني التي
سلبتها الاية هو السالبة الجزئية يعني هي التي تدل الاية عليها قوله لا السالبة
الكلية يعني وهي التي لا تدل عليها الاية فحينئذ نقول بموجبها وهو انه
لا تراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين ويرد على هذا الجواب انه لا
نسلم ان هذه الاية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على
نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه وقوله ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها لانه المحقق
لكن اذا كذبت السالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق
الاولى والذي يدل على ان المراد بها عموم السلب قرينة التمدح بذلك فانك
اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه بصر
البتة لا بقولك بعض الابصار لا تدركه فلا اعتماد على الجواب الثاني وهو قوله
الثالث ان الادراك عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حق
الله تعالى محال فتعين حمله على مجازه وهو انه لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن
نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون بشيء من علمه ولا يحيطون به علما
قوله ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه ويجب
تقييد النصوص الدالة على الرؤية للتوفيق بين النصوص قوله والجواب

عن قوله انما تمدح بعدم الابصار فكان وجوده نقصا والنقص
على الله محال ان نقول الله تعالى تمدح بكونه قادرا على حجب الابصار
عن رؤيته فكان سلب هذه القدرة نقصا فهذا المحمل مجاز ولا
يتعين المصير اليه الا بما ذكره في الوجه الاول من الوجهين بعده وهو
قوله ثم نقول هذه الاية تدل على اثبات صحة الرؤية من وجهين احدهما
انه تعالى لو كان بحيث يمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي هذه
الرؤية بدليل ان المعدومات لا يصح رؤيتها وليس لها صفة مدح
بهذا السبب اما اذا كان الله تعالى بحيث يصح ان يرى ثم انه قادر على
حجب جميع الابصار عن رؤيته كان صفة مدح فقد علمت انه لا يمكن صرف
الاية عن ظاهرها ولا حملها على انه انما تمدح بكونه قادرا على حجب الابصار
ما لم يقرر بهذا الوجه الذي قرر به ان الاية دليل على جواز الرؤية قوله
والثاني انه تعالى نفى ان يراه جميع الابصار وهذا يدل بطريق المفهوم على انه
يراه بعض الابصار كما انه اذا قيل ان قرب السلطان لا يصل اليه كل
الناس فانه يقتضي ان يصل اليه بعضهم ويرد عليه ان قرينة التمدح
تمنع ذلك في الاية وضرب المثال لا يطابقه فانه علم ان قرب السلطان
يصل اليه بعض الناس وليس ذلك من مجرد المفهوم قوله والجواب عن
التمسك بقوله تعالى لن تراني ان هذا يدل على كونه جائز الرؤية لانه
لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي الا ترى انه من كان في كمه
حجر فظنه بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لاكله كان الجواب الصحيح ان
هذا لا يؤكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح ان يقول المجيب
انك لن تاكله هذا واضح والجواب عن قولهم ان لن للتابيد ممنوع لقوله تعالى
في اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم وهم يتمنون في النار ثم نقول الاية
جواب عن سؤال موسى والجواب يجب عوده الى السؤال وموسى عليه السلام

انما سأل رؤيته ناجزة في الدنيا والجواب يعود الى سلب رؤيته في
الدنيا فلا يدل على استحالة الرؤية ولا على نفي الرؤية في الدار الآخرة
وهو محل النزاع والجواب عن قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب وموسى مكلم فلا يراه حال الكلام فيلزم عدم
رؤيته مطلقا لعدم القائل بالفصل ان يقول الآية تدل على انه كان محجوبا
عن رؤيته ولا يدل على الاستحالة بل اضافة عدم الرؤية الى الحجب تدل على
صحة الرؤية لولا المانع والجواب عن قولهم ان الله تعالى ما ذكر الرؤية
الا في القرآن الا استعظمها ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاستعظام لطلبهم
الرؤية على سبيل التعنت والعناد وذلك لا يدل على انها ممتنعة كما استعظم
قولهم يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك وهو ممكن قوله والجواب عن قولهم لو صحت رؤيته
لو ابناه هو انا نسلم ان رؤية المحدثات واجبة عند حصول هذه الشرايط الحصول م
فلم قلتم ان رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها فان رؤية الله تعالى بتقدير
حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول الحكم في الشيء
حصوله فيما يخالفه يعني ان المختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم فقد
يجوز على بعض الذوات باعتبار الخصوصيات ما يمتنع على بعضها باعتبار
الخصوصيات ايضا قال في الابكار وهذا سؤال متين ولم يتنبه له احد من
المعتزلة ولا احد من اصحابنا قلت وهو جلي لا يغني في الاعتقاد وهو مبني
على التسليم ما ذكروه من حصر الموانع وهو غير مسلم واجاب الاصحاب عن هذا
السؤال باجوبة الاول منع اشتراط انبعاث الشعاع في صحة الرؤية وقد
تقدم تقريره ويبطل ما رتبوا عليه من اكثر الشرايط والثاني مطالبتهم
بحصر الموانع فيما ذكروه ولا يجدون اليه سبيلا سوى الاستقراء وحاصله
عدم علم لا علم بالعدم ويقال لهم ما المانع ان يكون من جملة الموانع لرؤية

بعض

بعض الاشياء خلق معنى في العين يضاد ادراك ذلك الشيء فتعين
اعتقاد ذلك والا لما صح من النبي صلى الله عليه وسلم ان يرى الملك ويخاطبه
بحضرتنا ونحن لا نشاهده وهذا يحسم قولهم لو لم تجب الرؤية عند اجتماع
هذه الشرايط والادراك لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس واقمار
ولا نراها فان معتمد الجزم بذلك ما استقرى من العادات في جميع ذلك ولا
نجزم انه متى بحضرتنا ملك لعدم ادراكنا له لا يقال لو كان امتناع الرؤية
لمانع فيما يصح رؤيته ونحن لا نرى لمانع لاستدعى ذلك مانعا ويتسلسل
لانا نقول لا مانع من الانتهاء الى مانع يمنع من رؤية نفسه وغيره ثم
انهم قرروا عدم وجوب الرؤية عند اجتماع هذه الشرايط بانا نرى الجسم
الكبير من البعد صغيرا فان راينا جميع اجزائه كان يجب ان نراه كبيرا وان لم
نر شيئا من اجزائه وجب ان لا نراه البتة وان راينا بعض اجزائه دون بعض
مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى البعد والقرب واللطافة والكثافة وعدم
الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا يكون الادراك
مع حصول هذه الشرايط واجبا لا يقال لا نسلم استواء نسبة الاجزاء الى الرائي
والحالة هذه فان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع
في طرفه وبيانه انه اذا خرج خطان شعاعيان وهو ما كساقي مثلث وخرج من
نقطة العين خط آخر وقسم ذلك المثلث قسمين فانه يحدث فيه زاويتان
قايمتان وخرج من نقطة العين خط آخر وقسم ذلك المثلث على جهة ويكون
كل واحد من الخطين الطرفيين وترا للزاوية القايمة التي بينه وبين الخط
الذي يقسم المثلث وقد ثبت في الهندسة ان وتر الزاوية القايمة التي في
المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان
على الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط الجسم المرئي فوجب ان تكون
الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن الناظر من الاجزاء التي يقع عليها الخط

الاوسط فنسبة الاجزاء اذا ليست متساوية في القرب والبعد فاذا صح
ان يرى البعض دون البعض ولذلك يرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث
واجاب الائمة عن ذلك فقالوا اذا كان البعد الحاصل بين
المرئي والناظر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه قدر ذراع فكان
يجب اذا وقع ذلك الجسم على مائة ذراع وذراع الا يرى البتة ولما لم
يكن كذلك بطل ما ذكرتموه والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب
كونه مقابلا هو انكم ان ادعيتم فيه الضرورة فهو باطل لانا فسرنا الرؤية
بشيء لا يصح ادعاء البديهة في امتناعه يعني ما فسرته في اول المسئلة
وانها ترجع الى ادراك هو اكمل من ادراك الشيء لا هيئته وعوارضه مع
الغيبة لا الى اتصال شعاع ولا الى ارتسام صورة كما زعموا فيلزم انتفاؤه
عن الباري تعالى بالضرورة وان ادعيتم دليلا فاذكروه هنا واضح
والجواب عن شبهة الانطباع ما تقدم من الجواب عن قولهم انه لا يرى
الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل وهو منع ان الرؤية ترجع الى ذلك
وان ذلك شرط فيها وقد مضى تقريره وعن قولهم انه لا يرى الا ما كان
ذا لون وشكل او نقول ان ادعيتم الضرورة في ذلك فهو باطل وان
ادعيتم دليلا فاذكروه والاعتماد على الاستقراء باطل لما علم انه لا يفيد علما
والله اعلم **قوله المسئلة الثانية** في انه ليس عند البشر كنه حقيقة الله
تعالى معلومة للبشر ام لا الثانية انه لم يكن معلوما لهم فهل يصح ان يكون معلوما
ام لا الثالثة ان كان معلوما لهم فاي شيء هو واما المسئلة الاولى فقد
صار جمهور المعتزلة وبعض المتكلمين الى انه معلوم للبشر وصار القاضي
والامام والغزالي وضرار من المعتزلة وبعض المتكلمين الى انه غير معلوم لهم
وهو اختيار الفخر في اكثر كتبه واختار في كتب الاشارات وهو من اواخر
مصنفاته انه معلوم وقال ان خاصية الاله التقدم على الاختراع وهذه المقالة

معرفة م
اعلم ان البحث في هذا
الاصل يتعلق بثلاث
مسايل الاول هل كنه
حقيقة الله تعالى صح

تعزى

تعزى الى الشيخ ابي الحسن وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى **قوله**
والدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما
كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب يعني وما اشبه ذلك
من الوحدة والقيام بالنفس **قوله** واما السلوب وهو انه ليس بجسم
ولا عرض يعني وما اشبه ذلك من سلب جميع خصوصيات الممكنات عنه
قوله واما الاضافيات وهي العالمية والقادرية يعني وما اشبه ذلك من
صفات المعاني **قوله** والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات مغايرة لها
لا محالة فليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا يدرى
ما هي الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على ان حقيقته
المخصوصة غير معلومة لنا **اعلم** ان هذا الكلام مستدرك من حيث
التعبير من ثلاثة اوجه الاول اطلاق الكيفيات على بعض صفات
الله تعالى وهو لفظ موهم لم يرد به شرع وانما حمله على اطلاقه ان الحكماء
توسم الكيفية بانها صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة وهذا القسم من الصفات
كذلك الا انهم زعموا ان الكيفيات قسم من اقسام المعاني الموجودة وما سماه
من الكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى نفس الذات عند
المحققين والازلية هي القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية
البقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال
ومن احتج على انه ثبوت فانه يؤكد به الوجود وتاكيد الشيء بتحقيقه والشيء
لا يحقق بنقيضه بحيث انه يحقق سلب نقيضه كذلك هذا حق لا شك فيه
كذلك قولك هذا وجوب واجب اي لا ينتفي بحال والوحدة سلب الكثرة و
القيام بالنفس الاستغناء عن المحل على راي والاستغناء المطلق على راي
ومعناه عدم الحاجة والافتقار الى الغير واتما ميز هذا القسم عن الثالث وهو
ما يستحيل عليه من انه ليس بجسم ولا عرض لان المتكلمين قسموا ما يقال عليه

تعالى الى ما يجب له والى ما يستحيل عليه والى ما يجوز في احكامه وافعاله
ثم قسموا ما يجب له الى صفات نفسية ومعنوية وعدوا من القسم الاول
القدم والبقا والقيام بالنفس والوحدة ورسموا صفة النفس
بانها صفة اثبات ثابتة للذات ما بقيت الذات غير معللة وما عدوا
من هذه الصفات ليس كذلك وانما ثبوتها يستلزم مخالفة ذاته للحوادث
اما الذاته المخصوصة او لاخص هو علة بكون صفة نفسية على راى من
يثبت الاحوال او وجها واعتبارا في العقل على راى من ينفيها الوجه الثاني
من الاستدراك تسمية صفة المعاني اضافات وهي عند الاشعرية
اما ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات واكثرها
ترجع عند جمهور المعتزلة الى صفات نفسية واعتبارات في الذات وانما
ردها الى الاضافات ابو الحسين البصري والمعتزلة وهو كثيرا ما ينهج منهج
الفلاسفة فان اراد المخبر ذلك فالكلام معه في ذلك لا يرجع الى مجرد مناسبة
لفظية بل الى مؤاخذة معنوية واما الاستدراك الثالث فاطلاقه ان
صفته مغايرة لحقيقته والايمة رضوان الله عليهم يمتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم
لفظ الغير من صحة المفارقة ولم يرد به شرع وان فسر هو الغيرية بامر غير ممتنع
في ذلك وهو انه يمكن تعقل اتصاف الذات بجملة ما ذكروا ان لم تكن الذات
معلومة لنا من حيث هي هي والمعلوم غير ما ليس بمعلوم والحكم على امر
بامر لا يستلزم فهم ماهيته ولا بد وانما يستلزم ان تكون للنفس به
شعورا ما وتمييزا من وجه ولا يلزم من مطلق الوصف فهم الماهية الموصوفة
فان قولك عالم لا يفيد الا ذاتا لها علم اما ان تلك الذات المقول عليها ذلك
هل هي واجبة او ممكنة او انها من الملايكة او من البشر او من الجن ان كانت
ممكنة فليس في الوصف ما يعينه الا ان يكون الحمل من حمل المواطاة وهو حمل
اجزاء الماهية عليها من حيث التفصيل فذلك يفيد فهم الماهية وهو يزعم

ان جميع ما عرفناه ليس كذلك فان الواجب عنده مشترك بين
الواجب لذاته والممكن لذاته بدليل صحة انقسامه اليهما ومورد
التقسيم مشترك على ما قرر في اول الكتاب والازلية والابدية والقيام
بالنفس والوحدة من لوازم الوجوب بالذات وجميع ذلك سلوب
وتقدسات وكذلك تنزيهه سبحانه عن الاين والمتى والوضع ومشابهة
الحوادث كلها امور سلبية والباري تعالى موجود والشي لا يتقوم
بنقيضه وصفات المعاني تستدعي قيامها بالذات تحقق الذات فلا تكون
اخص وصف الذات والادراك ومعلوم ان صفات الافعال انما
تفيد نسبة بين الاثر والمؤثر فمعنى خالق ورازق صدور الخلق
والرزق منه والنسبة خارجة عن المنتسبين وكذلك جملة الاضافات
والمعقول من الاسماء التي ورد الشرع بها راجع الى هذه الوجوه
التي ذكرناها فهنا هو الذي دل على الاستقراء عن معرفة علوم
البشر وكل ذلك لا يفيد فهم الحقيقة من حيث هي هي وحاصل ما اشار
الى تقريره والاحتجاج به والاعتراض الجهلي عليه انه ان ادعى في استقرائه
انه يعلم انه لا علم عند احد من البشر من ادم الى اخر من وجد من البشر سوى
ما ذكره فلا يخفى سقوط هذه الدعوى فان ادعى ان هذا هو الذي وجده
فيمن استقراه من البشر فلا يفيدان الحاصل لجميع البشر ليس الا ذلك ويعارضه
ما تدعيه الصوفية من ان الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرايض
وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم والتقليل ودوام الذكر على طهارة
الظاهر والباطن وقطع العلايق وصدق التوجه الى الله بمحض الافتقار وقولهم
لا علم لنا الا ما علمتنا سبب في هبة الله تعالى الزيادة في المعارف كما قال تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان المرتقي في مقامات الاحسان قد تعرض
له مواهب من الحق كما قال الم نشرح لك صدرك لا جرم انه عليه السلام قال والله

اني لاعرفكم بالله واشدكم له خشية لله تعالى وقال تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وايدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح النور يعني السر وهي
مرآت تجليات وكشوف لا نور لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال
ولا تطرق للاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة بخلقها
لا يمكن تحصيلها بعبارة لا يعرفها الا اهلها كما لا يعرف الاكمه حقايق
الالوان ولا الصبي لذة الوقاع ولا سبيل الى تعريفها بالقول للغير بل
باشارة العارف للعارف كما قيل • تشير فادري ما تقول بطرفها •
واطرف طرفي عند ذلك فافهم • ويقولون من يفهم عنك الا ما اشرف فيه
ما اشرف فيك ولا يعنون بذلك حلولا كما يفهم بعض الملبسين بل يريدون
تلك البصيرة الباطنة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها ولا شك كما
وصف بذلك سبحانه نبيه عليه السلام فقال ما زاغ البصر وما طغى فاذا
له الجزم فنفى جميع ما يدعونه ونحن لا ننكر ان يخص الله عبدا من عبيده
بعلم ما كما قال تعالى في الخضر وعلمناه من لدنا علما وانما ننكر على من يدعي
رؤية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة فيها او انه عالم بالله
علم احاطة مع قوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ولا يحيطون
به علما ويعتقد ان الله تعالى يرى في الاخرة والرؤية في الدنيا لبعض الاشياء
قد يحصل معها العلم بالحقيقة من وجه فيمكن بان يكون ذلك هو اللذة
الحاصلة للمؤمن في الدار الاخرة عند الرؤية واذا جاز خلق ادراك لنا
بالله في الدار الاخرة هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو معرفة المؤثر
باثره فلا يجزم العقل باستحالة خلق ذلك في القلب ويكون نسبة ما
نعلق به في الوضوح والجلاء كنسبة الحاصل عند الرؤية فالحق انه لا يجزم
بجواز ذلك ولا استحالته واذا كان ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله

تعالى لا نهاية له فلا علم لي الا بحال نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بانباء
صادق في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية لم نميزه فنعلم ان
ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى ترقٍّ في العلم بالصفات والاسماء
فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا لنبي مرسل سوى ما
نعلمه من الله والله تعالى يقول وقل رب زدني علما ومتعلق السؤال المأمور
به ممكن والله تعالى اعلم وقد احتج الفخر في اصل المسئلة بوجهين اخرين الاول
قال انا لا نتصور الا ما ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان
كالالم واللذة او ببديهة العقل لبسايط القضايا الاولية وهي كقولنا
ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فلا بد من تصور معقول
النفي والاثبات والاجتماع والافتراق فهذه طرق معرفة التصورات او ما
تركب من ذلك وماهية الباري جل وعلا غير مدركة بالحس ولا بالوجدان
ولا ببديهة العقل فليست مدركة لنا ولا اعتراض عليه منع حصر ذلك التصورات
فيما ذكر وهذا رجوع منه الى ان التصورات كلها غير مكتسبة ثم اذا سلم ان
من طرقها العلم الضروري فاي مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبيده
علما ضروريا بامر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وهذا هو المعبر عنه
بالالهام الوجه الثاني قال ان كل ما عرفناه من صفات الله تعالى فانه مفهوم
غير مانع من وقوع الشركة فيه ومعرفة حقيقة الله مانعة من وقوع الشركة
فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا قياس حملي من الشكل الثاني
وقدره ان المعلوم لنا من صفات الله تعالى غير مانع من وقوع الشركة فانا
بعد معرفة وصفه بذلك نحتاج الى اقامة دليل على وحدانيته وعلى بانه هذا
من الشكل الثاني ان الوسط في الشكل الثاني اعني المستلزم للمطلوب يكون محمولا
في المقدمتين وشرطه ان يكون محمولا في احدهما بالسلب وفي الاخرى بالايجاب
واذا اثبتنا امرا لامر وسلبنا عن امر كان ذلك غيره لا محالة كما ذكره في كتب

ويرد عليه انك سلمت قيام البرهان على الاتصاف بالصفات التامات العامات وانه لا يتصور فيها الشركة في الخارج لما يلزم عليه من محال التمانع لزم ان يكون جملة المعلوم لنا من الاله تعالى معلوم مانع من الشركة ولا نزاع في انه تعالى متميز في وجوده بهذه الاوصاف عن ساير الموجودات وانما النزاع في هذا التميز تميز بالحقيقة او بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة فان قال لفظ الاله غير مانع من الشركة من حيث الوضع وان قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلاً فهو كلي قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية والتلقيب والعلم بالتميز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلمنا ذلك واحتج من زعم ان حقيقة الله تعالى معلومة للبشر بانا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدرة والبقاء والوحدة وصفات الجلال والاكرام ولولا ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة لنا والا لما امكننا الحكم عليها بهذه الصفات فان التصديق مسبوق بالتصور واجيب بان ما ذكرتموه ينتقض بعلمنا بان حجر المقناطيس صفة يجذب بها الحديد ولا ندري ما هي وكذلك كثير من الخواص الثابتة للذوات والتحقيق انا لا نحكم على الشيء باعتبار فهم ذاته قد نحكم عليه لتوقف ما حملناه عليه وقد دل وجود الممكنات مع استحالة وجودها بنفسها على افتقارها الى وجود واجب لذاته غني يخالفها بذاته وحقيقته وان لم نفهم ما به المخالفة من حيث التفصيل وارشد السمع الى وصفه بصفات معنوية فوصفناه بها وورد بالاسماء الحسنى وامكننا رد جميع ذلك الى ما علمناه من الصفات وليس في جميع ذلك ما يفصح لنا عن حقيقة تلك الذات ما هي والله اعلم قوله المسئلة الثالثة انا اذا حكمنا بانها غير معلومة لنا بل يصح ان تكون معلومة لنا ومال اكثر

الفلاسفة الى الاستحالة وهو اختيار الامام في البرهان وصار قوم الى الوقف وقف حيرة ولعله الاقرب لما ذكرناه في المسئلة الثانية واحتجت الفلاسفة بانا لو علمنا ذات واجب الوجود من حيث هي هي وهي علة الوجود لساير الممكنات والعلم بها من حيث هي هي يستلزم العلم بجميع ما يصدر عنها فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيلزم ان لا تخفى علينا خافية في السموات ولا في الارض واللازم محال والملزوم مثله والجواب انا قد دللنا على ان الباري تعالى فاعل بالاختيار ولا يلزم من علمنا بوجود زيد علمنا بجميع ما يصدر عنه واحتج الامام على الامتناع في البرهان بان علم البشر موسوم بحكم النهاية والعلم بحقيقة الله تعالى يستلزم العلم بما لا نهاية وبعضهم بان العلم بحقيقته يستلزم العلم بما يجب له من صفات المعاني كالعلم وغيره وعلمه تعالى يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل فلو ادركنا علمه من كل وجه لكنا عالمين بما لا يتناهى على التفصيل وعلوم الحادث تتعدد بتعدد المعلومات ولو كان الواحد منا عالماً بما لا يتناهى للزم وجود علوم لا نهاية لها حوادث ودخل في الوجود ما لا يتناهى من الحوادث هذا التوجيه لا يتم مع قوله في هذا الكتاب ان الباري تعالى انما يتعلق علمه بما لا يتناهى على وجه الاسترسال لا على وجه التفصيل فكيف يقال ان العبد لو علمه لعلمه على التفصيل وهذا لازم ايضاً على حجة الفلاسفة فان علم العبد بواجب الوجود لا يزيد على علم واجب الوجود بنفسه وعلمه الذي اثبتوه له علم كلي لا تفصيلي وهو انه يعلم ذاته من حيث انها مبدأ لكل موجود لا انه يعلم كل موجود على التفصيل فيكفي بالعبد في معرفته له ان يعرفه كذلك فيدركه على ما هو عليه في زعمهم والاقرب في ذلك الوقف وانا لا ادري والله اعلم بغيبه قوله المسئلة الرابعة من زعم ان حقيقته يصح ان تكون معلومة اختلفوا في اخص وصفه تعالى فقال قوم من المعتزلة انه القدم ولا يصح لما بينا انه لا يرجع الى صفة ثبوتية

واما يرجع الى سلب واخص وصف الموجود لا يكون سلبا ومنهم من
زعم انه حال توجب له كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا افصاح في هذه
المقالة عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ابي الحسن ان خاصية الاله
تعالى القدرة على الاختراع وهو ما اختاره الفخر في الاشارة واحتج له
بان موسى صلوات الله عليه اجاب فرعون لما ساله عن ماهية رب العالمين
قال له رب السموات والارض وما بينهما فلو ان ذلك خاصية الله تعالى
والا لما كان الجواب مطابقا ولا حجة له في ذلك فان ما كما سيل بها ويراد
من المسؤول ارادة فهم الحقيقة قد يطلق لطلب تميز الحقيقة وما ذكره
موسى عليه السلام يصلح لتميزه عن سائر الممكنات وقول الشيخ ان تلك
خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة
اذ قد تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في ذلك ثم لم يرد انه اخص ذاته فان
القدرة على الاختراع عنده من صفات المعاني التي تستدعي الاتصاف بها تقرر
الذات بدونها في العقل فلا تكون اخص صفات الذات والا لدار ذلك والله اعلم
قوله المسئلة الخامسة في بيان ان اله العالم واحد المراد باله العالم خالقه
ومدبره وهو واحد في ذاته لا انقسام له وقد تقدم الدليل عليه وواحد
في صفاته لا مثل له وواحد في ملكه لا شريك له ولا رب غيره قوله اعلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات
الوحدانية بالدلايل السمعية واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية
اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقا يعني بالتوحيد العلم
بالوحدة لله تعالى والاقرار بها قوله الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت
بها الرسل صلى الله عليهم وسلم ولا شك في اشتمالها على ذلك قال الله تعالى واسئل
من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد
بسؤال الرسل عليهم السلام سؤال اتباعهم العالمين بذلك المؤثر وبتعليمهم وقال

تعالى

تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا انا
فاعبدون فالاخبار من الرسل باثبات الوحدانية ثابت لله تعالى
جزما والبحث في امكان الاستدلال به على منكري الوحدانية وقد احتج
على ذلك بان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك ونقريره ان
يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون الاستناد الى واجب
بذاته حي غني عالم قادر مريد ثبت وجود اله قادر فاذا اظهر الرسول
معجزة على انه رسوله واثبت تصديقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا
اخبر بان لا اله غيره ولا خالق سواه فقد ثبت الوحدانية وهذه المقالة
التي ذكرها ينقل عن ابي هاشم ويرد عليها انا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة
لا يتوقف على ذلك وبيانه ان القايل انه رسوله اذا ادعى الرسالة
واقام الخارق على صدقه فلا بد لعلى وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق
ان هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقا
للتحدي وسؤاله نازلا منزلة قوله صدقت واذا لم يكن علم بنفي فاعلية غيره
فلا نعلم انه فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات ان هذا الخارق كاحياء الموتى
مثلا لا يفعله غير الله وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية نعم اي القران
مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم
على بعض فالاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامي القدرة
والعلم وساير الصفات لما يقضي اليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع
الممكنات والاية الثانية مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلا يقدر كل واحد
منهما على غير ما يقدر عليه الاخر كما قالت الثنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل
الشر فان كل واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم على كل واحد منهما على الاخر
للاستغناء عنه بما يفعله الاخر فيكون عاليا عليه بذلك والاله يعلو ولا يعلى عليه

فيل ولا يعرف احد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول بل
كل من اثبت فاعلاً غير الله تعالى لم يثبت له عموم تاثير ولا صلاحية
ذلك **قوله** الحجة الثانية انا لو قدرنا الهين كان احدهما اذا انفرد
صح منه تحريك جسم ولو انفرد الثاني صح منه تسكينه فاذا اجتمعا وجب
ان يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد فعند الاجتماع يصح ان يحاول
احدهما التحريك والاخر التسكين فاما ان يحصل المرادان وهو محال
واما ان يمتنعا وهو محال لانه يكون كل واحد منهما عاجز وايضاً
فان المانع لكل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الاخر والمعلول لا يوجد
الا مع علته فلو امتنع المرادان لحصلا وذلك محال واما ان يمتنع مراد
احدهما دون الثاني وذلك ايضاً محال لان الممنوع يكون عاجزا والعاجز
لا يكون الهاً ولانه لما كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد لم يكن عجز
احدهما باولى من عجز الاخر فثبت ان القول بوجود الهين يوجب هذه
الاقسام الفاسدة فكان القول به باطلا **اعلم** ان هذه الحجة والتي بعدها
تقرير لدلالة التمانع التي ارشد اليها الكتاب العزيز فالاولى منهما بيان
لتحقيق التمانع بالنسبة الى فعلين متضادين والثانية بالنسبة الى فعل واحد
وكلا الحجتين مبنية على وجوب عموم صفات الاله فالاله هو العام العلم
العام القدرة العام الارادة الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فقال بناء
على هذه القاعدة لو قدرنا الاهين لكان احدهما اذا انفرد صح منه تحريك
الجسم يعني لعموم صفاته قال ولو انفرد الثاني لصح منه تسكينه يعني لعموم صفات
الثاني قال فاذا اجتمعا وجب ان يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد والدليل
عليه من وجهين احدهما انه لو امتنع عليهما حال اجتماعهما ما صح منه حال الانفراد
لم يكن ذلك الا لقصد احدهما الى فعل ضد ما قصده الاخر لكن ليس تقدم قصد
احدهما على قصد الاخر اولى من العكس والثاني ان صحة تعلقات الصفات على وجه

العموم لنفسها وهي ازلية والازلي لا يزول فوجب ان يصح من كل واحد
منهما حال الاجتماع ما صح منه حال الانفراد فاذا تقرر هذا فنقول اذا
اراد احدهما تحريك الجسم واراد الاخر تسكينه في آن واحد فلا يخلو
اما ان ينفذ مرادهما معا او لا ينفذ مرادهما او ينفذ مراد احدهما دون
الاخر ولا مزيد على هذا التقسيم فان نفذ مرادهما معا لزم اجتماع الضدين
وهو محال وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن النقيضين وهو محال
فان الحركة والسكون على طرفي النقيض وان نفذ مراد احدهما دون الاخر كان
النافذ الارادة هو الاله لانه الغالب العالي والثاني عاجز مقهور والعجز والقصور
ينافي وصف الالهية اما اولا فلانه نقص واما ثانيا فلانه لو كان عاجزا لكان
عاجزا بعجز قديم والعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزا عنه والمعجوز عنه
لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم
لكم في اثبات قدرة او قادرية ازلاً فان اثبات القدرة تستدعي مقدورا والمقدور
لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في الازل فيلزم الا قدرة ولا قادرية في الازل لانا نقول
معنى القدرة صفة يتأتى بها ايقاع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة على
المقدور تنجيز المقدور بها بل تأتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل ازلاً
محال فثبت ان القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال واما العجز
فمعناه تعذر الفعل ممن يحاول ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية هذا تمام
هذه الطريقة وقد اورد عليها اسؤلة الاول لا نسلم انه يلزم من صحة
الفعل منهما حال الانفراد صحته حال الاجتماع فان الجائز لنفسه قد يمتنع لغيره
كما ان القادر الواحد يصح منه تحريك الجسم ولا يصح منه تحريكه حال سكونه وما
ذكرتموه من الوجهين معارض بوجهين اخرين احدهما ان الاله تعالى حكيم
والحكيم لا يفعل الا الاصلح وهو معلوم لهما فاذا كان الاصلح التحريك فلا يمكن
ارادة التسكين فتمتنع المخالفة الثاني ان الاله عام العلم فاذا كان عالماً

بوقوعه من الاخر فلا يمكن ارادة ضده لان ارادة وجود ما علم
انتفاؤه محال سلمنا صحة المخالفة لكن المحالات التي ذكرتموها
كلها لازمة على تقدير وقوع المخالفة فلم قلتم انها واقعة ولا يتم الدليل
الا بذلك والجواب اما لزوم الصحة حال الاجتماع فلما ذكرناه من الوجهين
وقوله ان القادر الواحد يصح منه تحريك الجسم ولا يصح ذلك منه حال سكونه
قلنا امتناع كونه ساكناً في زمن تحريكه انما كان لانه هو المريد لذلك فان
من لازم ارادة تحريكه في ذلك الوقت ارادة عدم سكونه فيه اما عدم السكون
لارادة غير التحريك ضد عن نفوذ ارادة الاخر ونقض للمضدود واما
قولهم انه لا يفعل الا الاصلح فهو مبني على التحسين والتقبيح وهو
ممنوع واجاب الفخر عنه وقال الفعل لا يخلو اما ان يتوقف وجوده على
الداعي اولا فان توقف لزم الجبر واذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الاله موقوفة
على رعاية المصالح فلم يلزم من كون الفعل عارياً عن المصلحة ان لا يكون مراد
الوقوع لله تعالى ولم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم
تتوقف على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم
الترجيح لاحدهما في القصد والارادة وقولهم ان جميع المحالات لازمة
بتقدير الوقوع ولا نسلم الوقوع قلنا جواز النقص لتحقيق النقص ولذلك
قلنا لا فرق بين قيام الحوادث في الاله وجواز قيامها في الامتناع لان من
كان بعرضية الضد فهو كالمضدود عند العقلاء ولان الممكن لا يلزم من
وجوده محال ولان الوقوع انما ناقض الاستحالة لتضمنه الجواز والتناقض
حقيقة بين الاحكام العقلية فالحكم بجواز النقض يناقض وجود استحالته
وهو معنى استحالة النقض على الاله وكل ما يستحيل على الاله فتجويزه كتحقيقه
فاذا قيل مذهبكم ان الله تعالى قادر على كل شيء فيجوز خلق المعجزة على يد الكاذب
فلو كان جواز ذلك كتحقيقه لما دلت المعجزة على تصديق الرسل صلى الله عليهم وسلم

قلنا دلالة المعجزة ان قلنا دلالة المعجزة ان قلنا انها عقلية فلا يتصور
وقوعها عند الكاذب لما يلزم من انقلاب الدليل شبهة والعلم جهلاً وقلب
الاجناس محال واذا كان ذلك محالاً فلا يكون من جهة المقدورات وان
قلنا انها عادية فانما لم يستو بين الجواز وتحقيقه للعادة فلو انخرمت
العادة لم تدل واعلم ان هذه الدلالة لا تمشي على اصول المعتزلة مع
قولهم ان معظم ما يجري في العالم على خلاف ارادة الله تعالى ولذلك اضرب
شيوخهم عن التمسك بها وهي المذكورة في القرآن المجيد ولا ينجيهم قولهم
ان الرب قادر على الجاء العبيد لما يريد بان يخلق آية تظل اعناقهم لها
خاضعين فان من اصولهم ان المكره على الشيء لا يصح تكليفه به فالذي
اراد منهم ايمان اختياري والذي يقدر عليه ايمان جبري والذي يقدر عليه
غير الذي اراد منهم قوله الحجة الثانية انا بينا ان الاله ينبغي ان يكون
قادراً على جميع الممكنات فاذا اراد كل واحد منهما تحريك جسم يعني بحركة
معينة في وقت واحد فتلك الحركة اما ان تقع بكل واحد منهما او لا تقع
بواحد منهما او تقع باحدهما دون الثاني والاول محال لان الاثر مع المؤثر
المستقل واجب الحصول يعني بالمستقل انه لا يحتاج في تاثيره الى ضميمة
غير ما وجد يعني بقوله واجب الحصول اي لازم الحصول قال ووجوب حصوله
يمنع من اسناده الى الثاني يعني لانه شيء واحد ومتى حصل باحدهما فلا يتصور
حصوله بالاخر لانه يكون تحصيلاً للحاصل قال فلو اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان للزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما يعني
لان حصوله بذا يغنيه عن ذلك وحصوله بذلك يغنيه عن ذا قال فيكون
محتاجاً اليهما يعني بتقدير فرض وقوعهما قوله وغنيا عنهما لما ذكر من اضافة
الى احدهما تقطعه عن الاخر قال وهو محال يعني الجمع بين الغنى عن
الشيء والحاجة اليه معاً فانه جمع بين النقيضين لانه يكون غنياً عنه محتاجاً

اليه لا محتاجا اليه وهو محال قوله واما ان لا يقع واحد منهما البتة
وهذا يقتضي كونهما عاجزين يعني لمحاولتهما ايقاعه وتعذر وقوعه
منهما قال وايضا فان امتناع وقوعه بهذا انما يكون لاجل وقوعه
بذلك وبالضد يعني لانه لو فقدنا انتفاء احدهما لوقع بالاخر فلا مانع
اذا من وقوعه بذا الا وقوعه بذلك قال وهو محال يعني وقوعه بهما
لما تقدم قوله واما ان يقع باحدهما دون الثاني فهو باطل لانه لما
استويا في صلاحية الايجاد كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا
من غير مرجح وهو محال هذا واضح قوله الحجة الرابعة انهما لو اشتركا
في الامور المعتبرة في الالهية فاما ان يمتاز احدهما عن الاخر في امر من
الامور واما ان لا يحصل هذا الامتياز فان كان الثاني بطل التعدد يعني ان
التماثل من كل وجه ينفي الغيرية فان الغيرين لا بد ان يفترقا في امر ما
والا لم تعقل الغيرية فلا تعقل الاثنينية فلا يعقل التماثل قوله وان كان
الاول فهو باطل لوجهين يعني امتياز احدهما عن الاخر بامر ما قال احدها
انهما لو اشتركا في الالهية واختلفا في امر اخر وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فكل واحد منهما مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث فالالهان محدثان
وهذا خلف يرد عليه انه انما يلزم التركيب اذا كان ما به التمايز صفة
نفسية واذا فرضناهما مثلين فالمثلان انما يتمايزان بالامور الخارجية
واذا كان كذلك فالمانع ان يمتاز احدهما عن الاخر بامر خارج والوجه
فيه ان يقال ان ما به الامتياز وان كان داخلا لزم التركيب وان كان
خارجا فلا تخلو تلك الماهية اما ان تكون مستلزمة لذلك او لا فان كانت
مستلزمة له وللاخرى تماثلهما لزم استواؤهما فيه فلا تميز باعتباره وان
لم تستلزمه افتقرت في اختصاصها به الى مخصص وكل مفتقر الى المخصص
لا يكون واجبا لذاته والاله واجب لذاته هذا خلف ويخرج عنه تمايز

المتضايفين من الممكنات فانه انما كان بتخصيص الفاعل المختار لاحدهما
بزمان او بمحل او صفة قوله الثاني ان ما حصل به الامتياز اما ان يكون
معتبرا في الالهية او لا يكون فان كان الاول كان عدم الاشتراك في
الالهية هذا واضح قوله وان كان الثاني يعني لا معتبرا في الالهية كان ذلك
وصفا زايدا على الاحوال المعتبرة في الالهية وذلك وصف نقص وهو
على الله محال يرد عليه انا لا نسلم ان كل ما كان زايدا على وصف الالهية
يكون نقصا لاحتمال ان يكون مع كونه خارجا عن لوازم تلك الماهية
وجوابه ما تقدم ان ذلك الخارجي اللازم ان كان المستلزم له نفس الماهية
الالهية يكون مشتركا ولا يقع التمييز فالمشترك لا يقال وان ساواه
الاخر في المعقولية لكن يخالفه في الشخصية فالمانع من الامتياز له
من حيث هو ذلك المعين لانا نقول اذا تساويا في المعقولية وصحة الاتصاف
به فكل واحد منهما كان تعينه باحدهما ترجيحا بلا مرجح او تكون ذات الاله
محلا لتاثير الغير وانه محال شبهة للثنوية قالوا انا وجدنا في العالم
الموجودات الممكنة خيرا وشرا ونظاما وفسادا واختلافا ووجدنا دلالة الفعل
بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك حيث
قالوا فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير والشر ليس من فعل
الله تعالى واجاب المتكلمون بان الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث افتقارها
الى المخصص وذلك لا يختلف بكونه خيرا او شرا فانهما امران اضافيان
ليسا من صفة نفس الافعال فان الشخص المعين شيء واحد وقد يكون
شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان الحسن
والقبح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه والقبيح هو
المقول فيه لا تفعلوه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى الخلق فالافعال
كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معناه ما للفاعل ان يفعله وما يرد الثناء

على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك واما قول المؤولين
ان فاعل الشر شرير فليس بلازم فان اسماء الله تعالى توقيفية وله
الاسماء الحسنى والصفات العلا يقال له خالق كل شيء ولا يقال له
خالق القردة والخنازير واجاب الفلاسفة عن هذه الشبهة ردا على
المجوس بان الشر في العالم واقع بالقصد الثاني لا بالقصد الاول واذا
لم تنفك النار عن دخان وهو شر يسير وفي النار نفع كثير وترك الخير
الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير **قوله المسئلة السادسة** القائلون
بالشرك طوايف يعني الفلاسفة المثبتين للتأثير للوسائط والطبايعيين
والصابية وجميع ما صاروا اليه مبني على الايجاب العقلي وقد ابطلناه
وبينا اسناد الممكنات كلها الى الله تعالى وهو الفاعل المختار ومنهم
الثنوية كالمجوس والصابية فانهم وان اثبتوا اختيار الفاعل الا انهم
يزعمون انه لا يفعل الا ما في طبعه فينسبون الخير كله الى النور والشر
كله الى الظلمة والنور والظلمة عندهم اجسام وقد اقمنا الدليل على
حدوث ساير الاجسام فلم يبق لهذا المذهب اصل **قوله** الطايفة الاولى
عبدة الاصنام والاوثان قيل الصنم ما له صورة جعلت تمثالا والوثن
ما لا صورة له كذلك قال ولهم في عبادتها تاويلان احدهما ان اناسا
كانوا في قدم الزمان عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب صورة ومثالا
واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتهم توجب تلك العبادة الى العبادة
هذا قول الصابية وقال كان طايفة منهم في زمن الخليل عليه السلام ولهذا
السبب لما اخبر الله عن الخليل انه قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني
اراك وقومك في ضلال مبين ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة ابراهيم
عليه السلام مع القوم في الاهية الكواكب يعني احتجاجه على نفي الهيتها
بوصفها بالافول والتغير المنافي لصفة الكمال الواجبة لله تعالى **قوله**

الثاني ان الغالب على اهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة
يعني لان اثبات الاله لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء
منها مما ينازع فيه الوهم والخيال وبحكم العقل الصادق وتكذيب حكم
الوهم والخيال لا يوفق له الا الاقل من الناس فالقوم كانوا يعتقدون
ان الاله الاعظم نور في غاية العظم والاشراف وان الملايكة انوار
مختلفة بالصغر والكبر فلا جرم انهم اتخذوا الصنم الاعظم وبالغوا
في تحسين تركيبه بالجواهر واليواقيت على اعتقاد انه على صورة الاله
تعالى واتخذوا ساير الاصنام على صورة مختلفة بالصغر والكبر على
اعتقاد انها صور الملايكة فعلى هذا التقدير عبدة الاصنام تلامذة
المشبهة يعني فاذا كانوا يعتقدون ان الاله نور فهو جسم وقد اقمنا
الدليل على ان الباري تعالى ليس بجسم للزوم حدوث كل جسم وقدم الاله
ومعنى قوله تعالى الله نور السموات والارض اي منورها او هادي
اهل السموات والارض **قوله** الثالث ان من الناس من قال ان البشر
ليس لهم اهلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية القصوى اشتغال
البشر بعبادة ملك من الملايكة ثم ان الملايكة يعبدون الاله الاعظم
ثم ان كل انسان اتخذ صنما على اعتقاد كونه تمثالا لذلك الملك الذي
يدبر تلك البلدة واشتغل بعبادته يعني هولاء الطايفة الذين قالوا
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقد طالب تعالى من عبد غيره بالدليل
على الهيته فقال تعالى قل ارايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا
الآية وقد عجز الاصنام ونقصهم بقوله وان يسلبهم الذباب شيئا
لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وقال تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام قال هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون **قوله**
الرابع ان المنجمين كانوا يرصدون الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة

في الافعال المخصوصة فاذا وجدوا ذلك الوقت عملوا الصنماً ويعظمونه
ويرجعون اليه في طلب المنافع كما يرجعون الى الطلسمات المعمولة
في كل باب قال واعلم انه لا خلاص من هذه الابواب الا اذا اعتقدنا
انه لا موثر ولا مدبر الا الله تعالى الواحد القهار يعني وقد قام البرهان
على ذلك بما قررناه من عموم الصفات فلا موثر سوى الله الا له الخلق
والامر تبارك الله رب العالمين **قوله الباب السادس في الجبر**
والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
المختار عندنا ان حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل عندم
وعلى هذا يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة يعني ان قدرته الحادثة
موثرة في نفسها لايجاد الفعل خلافا للاشعري والقاضي والاستاذ
واتباعهم قال ومع ذلك تكون الافعال كلها واقعة بقضاء الله تعالى
يعني خلافا للمعتزلة قال والدليل عليه ان القدرة الصالحة للفعل اما ان تكون
صالحة للترك اولا تكون فان لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا
صفة موجبة لذلك الفعل يعني موجبة اي مستلزمة لوقوع ذلك الفعل
من العبد لانها علة لوجوده قال ولا نريد بوقوعه بقضاء الله تعالى
الا هذا واما ان كانت صالحة للترك فاما ان يتوقف رجحان احدهما
على الاخر على مرجح اولا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان
يكون من الله تعالى او من العبد او يحدث لا لموثر فان كان الاول يعني من
الله تعالى فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل يعني يلزم وقوعه وعند
عدمها يمتنع الفعل يريد انه لازم الانتفاء لفقد شرطه قال وهو المطلوب
يعني انه لا يقع من العبد الا بايجاد فعل من الله تعالى موقوفا على مشيته
فعمل العبد اذا موقوف على مشية الله تعالى فان الموقوف على شيء موقوف
على ما يتوقف عليه ذلك الشيء قال فان كانت من العبد عاد التقسيم الاول

يعني في القدرة على ايجاد ذلك الداعي فيقال اما ان تكون صالحة للترك
اولا الى اخره ويلزم الفعل او يحتاج في خلق تلك الداعية الى خلق داعية
اخرى ويعود التقسيم ويلزم التسلسل واما ان حدثت تلك الداعية
لا لمحدث او يقول انه يرجح احد الجانبين لا لمرجح اصلا كان هذا قولا
باستغناء المحدث عن المحدث او استغناء الممكن عن الموثر يعني بسواء
قلنا ان علة حاجة الممكن الى المرجح هو الحدوث او الامكان او مجموعهما
وقد تقدم تقرير ذلك وان توجه لنفسه بمحال قال وذلك يوجب نفي
الصانع وصوابه ان يقال وذلك يبطل دلالة الصنع على الصانع لانه
يوجب نفيه اذ لا يلزم من عدم العلم بالدليل نفي المدلول عليه ولا من عدم
الدليل على وجود الشيء عدم وجوده وبالجملة فلا بد من تنقيح المذاهب
في هذه المسئلة اولا ليتبين ما يتجه هذا الدليل الذي ذكره وما يبطل
به من المذاهب **فنقول** العبد لا يخلو اما ان تكون له قدرة اولا والثاني
مذهب الجبرية وسياتي ابطاله في المسئلة الثانية التي تلي هذه ان شاء الله
وان كان قدرة فلا يخلو اما ان توثر اولا والثاني مذهب ابي الحسن الاشعري
وقد احتج الفخر على ان الفعل للعبد بلزوم وقوعه منه عند خلق القدرة
وتحقق الداعي وعدم الصارف وامتناع وقوعه عند انتفائها وهو
متمسك بالدوران وقد تقدم الرد على المعتزلة حيث تمسكوا بذلك وبينا
انفكاك نسبة الفعل اليه طردا وعكسا واستظهر الفخر على ذلك بظواهر القران
الدالة على انه فاعل وذلك من العشرة التي تقدم ذكرها كما حكيناها عن المعتزلة
في المسئلة السادسة من هذا الباب واما القسم الاول وهو القول بالتاثير
فلا يخلو اما ان يوثر في وجود الفعل او في اخصه والثاني قول القاضي والاستاذ
الا ان القاضي يقول اخص وصف الفعل حال واما ابا اسحق فينفي الاحوال ويقول
ان اخص وصف الشيء وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفرق بين

وجهي الاختراع والكسب فان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل الله
ايجادا واختراعا ويلزم ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل
في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث
خصوصها فيقال اوجدها واحدثها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى
العبد من حيث خصوصها وهو كون تلك الحركة صلاة او غصبا او سرقة
ولا تاثير لقدرة العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه
وذاته محل فعله وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل
وغاصب فان اتصل به امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان
اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي معصية وجريمة وذلك الوجه هو
المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فيقال صل ولا تسرق ولا تغصب
وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من حيث انه موجود فان
ذلك الوجه لا يختلف به الافعال وقال وهذا اعدل من قول المعتزلة فانهم
اثبتوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فيها غير الوجود
عندهم وهي حال لا تختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لما توجه
طلب فعل تلك الحال بل بالخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت
وعلى تلك الخصوصيات ورد المدح والذم فما يتوجه به التكليف غير مقدور
للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه التكليف باعتباره بخلاف ما ذهب
اليه القاضي فكان ما صار اليه القاضي مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا
وما ذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام التكليف
بالمحال بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تاثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن
وافقه حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف على هذا التقدير افعل
يا من لا فعل له او افعل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة
سائر الممكنات الى الله تعالى ايجادا واختراعا عموم صفاته وان نسبتها الى سائر

الممكنات نسبة واحدة فليس تخصص بعضها اولى من بعض وذلك
يطرد فيما اضافوه الى العبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكنا او لا فان
كان ممكنا وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكنا امتنع نسبته الى
قدرة ما وما فروا عنه من الجبر لازم لهم فان تلك الحال لا يتصور القصد الى
ايجادها على حيالها فلا يتاتى من العبد فعلها ما لم يفعل الباري تعالى
تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان
الجبر لازما لهم وهذا على ابي اسحق اشد الزاما فان الوجه والاعتبار
يكون في العقل فكيف يصح توجه القصد الى فعل ما ليس له وجود في الخارج
واما القسم الاول وهو انه تؤثر في الوجود فلا يخلو اما ان تؤثر على
جهة الاستقلال والاستبداد او لا والاول قول المعتزلة وانهم يزعمون
ان العبد مستقل بفعله وانه يريد خلاف ما يريد الله تعالى ويقع مراده ولا
يقع مراد الله تعالى والقسم الثاني مذهب امام الحرمين في اخر امره فانه قال قدرة العبد
تؤثر في ايجاد الفعل على اقدار قدرها الله وله قدرة ومشية كما قال تعالى
لمن شاء منكم ان يستقيم ولكن لا يشاء الا ما شاء الله ان يشاء كما قال تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وهو قريب مما اختاره المصنف
وبرهن عليه وابطل قول المعتزلة والقدرية حيث قالوا ان الامر انف وان الله تعالى
لم يقدر المعاصي وقدره بان القدرة متى لم تصلح للضدين كان وجودها موقوفا
على مشية الله تعالى والفعل من العبد لازم ومتى صلحت للشيء وضده امتنع
ترجح الفعل بها الا بضميمة وتلك الضميمة يجب ان تكون من فعل الله تعالى
وموقوفة على مشيته والا لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ان استغنى عن الضميمة
او التسلسل ان كانت من فعل العبد الا ان الفخر خالف الامام من حيث ان
الامام يثبت للقدرة معنى زايدا على سلامة البنية ولا يوقف الفعل على الداعي
بل على الارادة **قوله** فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان عند حدوث الداعية

بحيث الفعل اوجب الوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فنقول هذا باطل
من وجوه احدها ان المرجح اضعف حالا من المساوي فلما امتنع حصوله
المساوي حال كونه مساويا فلان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا
بطريق الاولى فاذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع
الخروج عن النقيضين الثاني ان عند حصول الداعي الى احد الجانبين لو
حصل الطرف الآخر لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح اصلا وهذا القائل
قد سلم ان الترجيح لا بد فيه من المرجح والثالث ان عند حصول ذلك
المرجح ان امتنع النقيض فهو الوجوب وان لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لا يلزم
من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الاثر
واقعا وتارة لا واقعا واختصاص احد الوقتين دون الثاني بالوقوع ان
توقف على انضمام قيد زايد اليه لزم ان يقال ان حصول ذلك الرجحان كان
موقوفا على هذا القيد الزايد وقد فرضنا ان الحاصل قبل هذا الزايد كان
كافيا في حصول الرجحان يعني فيكون كافيا لا كافيا وهو محال وان لم يتوقف
على انضمام قيد زايد لزم رجحان الممكن المتساوي في الطرفين لا لمرجح وهو محال
هذا كله واضح لا خلل فيه قال اذا عرفت هذا فنقول انا لما اعترفنا بان
الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد
فاعلا فلا يكون هنا مخالفة ظاهر القرآن وساير كتب الله واذا قلنا بان
المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع ان هذا المجموع حصل بخلق الله
فقد قلنا ان الكل بقضاء الله وقدرته هذا هو المعلوم المختار اعلم انه فيما صار
اليه جمعا بين الظواهر التي اعتمد عليها المعتزلة من العشرة الاوجه المتقدم ذكرها
وبين الآي الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدرته كقوله تعالى خالق كل
شيء وكقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وكقوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله وآي الختم والطبع وخلق الاكنة والشرح وانه تعالى يهدي من

يشاء ويضل من يشاء الى غير ذلك وكل ما يلزمه المعتزلة من الاشكالات
وتكلف المحال فهو وارد عليهم من وجهين الاول ما علم الله انه سيوجد
كان واجب الوقوع وما علم انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع والثاني ما ذكره من
انه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل وان وجد وجب فتكون جميع الاشكالات
واردة عليهم **قال الفخر** ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان
السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتم الدست **قوله** واما الخصم فانه
قال العلم بكون العبد موجدا لافعاله علم ضروري عني بالخصم هنا المعتزلة
لا غير وقد بينا ان له في المسألة خصوما كثيرة غيرهم قال والدليل عليه ان
العلم بحسن المدح وقبح الذم علم ضروري والعلم الضروري حاصل فان
حسن المدح وقبح الذم موقوف على كون الممدوح والمذموم فاعلا وما يتوقف
عليه العلم الضروري اولى بان يكون ضروريا فهذه مقدمات ثلاث اولها ان العلم
الضروري حاصل بحسن المدح وقبح الذم والدليل عليه ان كل من اساء الينا فانا
نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا نذمه ومن احسن الينا انا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا نمدحه ومن نازع في هذا فقد نازع في اظهر العلوم الضرورية
وثانيها ان العلم الضروري حاصل بان حسن المدح وقبح الذم يتوقف على علم
المادح والذام بان الممدوح والمذموم فاعل وهذا ايضا ظاهر لان من رمى وجه
انسان باجرة فانه يذم الرامي ولا يذم هذه الاجرة فاذا قيل له لم تذم
الرامي ولا تذم الاجرة فانه يقول ان ذلك الرامي هو الفاعل لذلك الفعل وهذه
الاجرة لم تفعل شيئا وهذا يدل على ان العلم الضروري حاصل فانه لا يحسن المدح
ولا الذم الا عند كون الممدوح والمذموم فاعلا وثالثها ان الذي يتوقف عليه
العلم الضروري يجب ان يكون ضروريا وهو ايضا ظاهر لان الفرع اضعف من
الاصل فالاولى ان يقال لان الفرع موقوف على الاصل فان الاعتقاد المرتب على الشيء
لا يزيد عليه قال ولو كان الاصل غير ضروري لكان بتقدير الشك فيه يجب وقوع

السلك في الفرع وح يخرج هذا الفرع عن كونه ضروريا واذا لاحت هذه
المقدمات ظهر ان العلم بكون العلم فاعلا علم ضروري وما ذكره من التقدير
واضح الا ان فيه ادعا ان هذا العلم ضروري واحتج عليه بالمقدمات المبرهن
على صدقها وذلك ينافي دعوى الضرورة في اصل المطلوب ووجه الغلط
والشبهة في ذلك ان الحسن والقبح الذي ادعوه ليس امرا عقليا وانما هو امر
عرفي يرجع الى الملايمة والتنفر من الالم والغم ومن العجب الحكم بذلك عموما بناء
على ان ما قارن المكروه مكروه وما قارن المحبوب محبوب وليس اللزوم فيه
لزوما عقليا ولا مطردا بل كثيرا ما يقارن المكروه محبوبا والمحبوب مكروها
والمقطوع بوجوده ان هذه المكروهات والممدوحات صفة لمن مدحناه او
ذممناه وان لها تعلقا بالممدوح والمذموم اما انه هو فاعلها فليس مقطوعا
به وهو محل النظر الدقيق ويقرب من هذا مدح اكثر العقلاء الدهر وذمهم
له ولذلك قيل • يقولنا ان سر دهر سوء ليقربوا • وهم عيبه عندي ولا عيب للدهر •
قوله والجواب ان ادعاء العلم بكون العبد فاعلا ضروري موقوف لتخليص معنى
كون العبد فاعلا فنقول ان عنيتم به ان العبد قادر على الفعل والترك وان
نسبة قدرته الى الطرفين على حد الستوية ثم انه في حال حصول هذا الاستواء
ادخل هذا الفعل في الوجود من غير ان يخص ذلك القادر ذلك الطرف لمرجح
ومخصص البتة فلا نسلم ان هذا القول صحيح بل بديهة العقل تشهد ببطلانه
وان عنيتم به ان عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الاثر فهذا هو قولنا
ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة الا انا نقول لما كان عند حصول الداعية
والقدرة المرجحة يجب الفعل وعند انتفايهما وانتفاء احدهما يمتنع وجود الفعل
وجب كون الكل بقضاء الله وقدره وهذا مما لا سبيل الى دفعه هذا واضح **قوله**
فهذا منتهى البحث العقلي الصديد يريد بالصدق ان اصحابنا قد يتمسكون في نسبة
الافعال الى الله تعالى ايجادا واختراعا بالادلة السمعية ويلزم من ذلك نفي

فاعلية العبد والمعتزلة تتمسك بورود التكليف بالافعال وتحقيقه
لوازمها من المدح والذم والثواب والعقاب وذلك لا يتم الا بانه فاعل
وقد تقدم ذكر ذلك فيما سلف الا ان جزم الفخر بان الفعل للعبد بمجرد
ظهوره منه عند خلق القدرة التي فسرها هو بسلامة النسبة على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى وخلق الله تعالى الداعية فيه اشكال فانا قد بينا امورا كثيرة
تقع عند دواعينا وانتفاء الصوارف عنا مع انها ليست فعالا لنا كحصول
الشفا عند تناول الدوا والموت عند تناول السم وقد نجد تحقق دواعينا
ولا يحصل الفعل كقصدنا النظر لتحصيل العلم ولا يكون الحاصل علما ويشكل ايضا
بما احتج به الشيخ من ان العبد لو كان مريدا لفعله كان عالما به وليس عالما به وان
سلم ما سلمت المعتزلة من ان الافعال تقع من العبد مع غفلته وذهوله كان
اشكل ويمكن ان يقال جوابا عن الاشكال الثاني ان الفاعل مثلا لا يشترط في
صحة فعله العلم بفعله قبل ان يكون مدركا له والادراك للشي اعم من العلم به فانه
يحصل بالرؤية وساير الحواس والعبد وان ذهل عن العلم بالفعل فلا نسلم
نسبة الافعال اليه الا مع حس ما ولذلك انا نصف فعل البهايم بالاختيار
وان لم نصفها بالعلم فانا الدابة تقصد في مشيها الطريق والتشريعة ولو
صرفنا عنها القصد بها بناء على الحس والمشاهدة وكذلك الخطوات
والحركات المنسوبة الى الفاعل من الانسان مع الذهول عنها لا يذهلون
عن مشاهدتها والمختار هنا هو الفاعل المدرك وتصور القصد بناء على
الحس والعلم والظن بل وعلى الوهم والخيال من المخلوق والله اعلم **قوله**
المسئلة الثانية في اثبات القدرة للعبد **اعلم** انا نعلم بالضرورة
تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالصحة وبين
المريض العاجز والمختار عندنا ان تلك التفرقة عايدة الى سلامة البنية واعتدال
المزاج واما ابو الحسن الاشعري فانه اثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال

المزاج واحتج على اثبات هذه الصفة بان قال نحن ندرك تفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المقعد فانه يصح الفعل من الاول دون الثاني وتلك التفرقة ليست الا في حصول صفة القادر دون العاجز وتلك الصفة هي القدرة اعلم ان المخالف له في هذه المسئلة فرقتان الفرقة الاولى الجبرية وقد زعمت ان العبد لا قدرة له البتة لا ايجادا ولا اكتسابا وسووا بين الحركتين الصادرتين عن العبد في حالتي الصحة والرعشة وقالوا تسمية العبد فاعلا وكاسبا مجاز وتوسع والفرقة الثانية اتباع الشيخ ابي الحسن زعموا ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل ولا تؤثر البتة وقد اشار الفخر الى الرد على الفرقتين معا اما الجبرية فقوله انا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الامراض وبين العاجز ولا معنى عنده للقدرة الا اعتدال المزاج وسلامة البنية وهذه التفرقة مما يحتج بها الاشعرية على ان القدرة الحادثة معنى يفارق الحركة وتمام تقريرها ان تلك التفرقة المعلومة بالضرورة لا يخلو اما ان ترجع الى ذات الحركة فان الحركة من حيث انها حركة ذهاب في الجهات وتفريغ حيز واشتغال اخر غيره وذلك لا يختلف ولا يصح رجوعها الى نفس المتحرك وذاته لانها حاصلة في الحالين ولا يصح التفرقة بما فيه الاشتراك ولانها لو كانت لذات المتحرك لاستمرت ما دامت ذاته وليس الامر كذلك فتعين ان التفرقة راجعة الى امر زايد عليها وذلك الزايد لا يخلو اما ان يكون نفيا او اثباتا لا جايز ان يكون نفيا وعدما صرفا لان العاقل يجد ذلك من نفسه ويحسه والعدم لا يحس فتعين رجوع التفرقة الى امر ثبوتي للقادر وذلك الامر الثبوتي لا يخلو اما ان يكون حالا او وجودا ولا جايز ان يكون حالا لان الحال المجرد لا تظهر على الذات ولا تثبت الا تبعا لموجود فتعين ان تكون من المعاني ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يقوم به او لا فان لم يقم به كانت نسبته اليه والى غيره

نسبة واحدة فليس ثبوت حكمه له باولى من غيره واذا كان قايما به فلا يخلو اما ان تكون له نسبة الى الحركة او لا فان لم تكن له نسبة اليها كانت مقارنته لحركة اليد كمقارنة لون اليد الى الحركة وليس الامر كذلك فثبت بما ذكرناه من هذا التقسيم ان الحركة الاختيارية يقارنها معنى وجودي يتعلق بها وهو الذي سميناه قدرة وكسبا فمن قال انه لا يؤثر قال لان العبد لو كان مؤثرا في الفعل لكان عالما بتفاصيل فعله لكنه ليس بعالم فليس بمؤثر ومن زعم انه يؤثر في حال او وجه واعتبار فرق بين الاختراع والكسب وزعم ان الكسب لا يشترط فيه العلم بالفعل من كل وجه واذا لزم نسبة الفعل الى النايم بدليل الزامه غرم ما اتلف مع كونه غير عالم به البتة منع ان تكون والحالة هذه كسبية وانما يكون ضروريا من مجرد فعل الله تعالى واذا كان ذلك ضروريا فقد اختلفوا في الرؤيا والاحلام فالمعتزلة تزعم ان ذلك يرجع الى الظنون والخيال وقال الاستاذ ابو اسحق اذا راى النايم شيئا فالرؤيا ادراك على الحقيقة ويقوم ذلك الادراك بجزء من القلب ولا يقوم بذلك الجزء قال ولو انكرنا الرؤيا صرنا ذلك الى السفسطة في اليقظة لان النايم يرى الشيء في منامه حسب ما يراه اليقظان فالشك في ذلك يوجب الشك في الرؤية حال اليقظة والسفسطة كلمة يونانية معناها المغالطة والتمويه قال الامام وهذا بعيد فان النايم يرى في منامه كان اقدامه معلقة في الهواء وكانه يطير في جو السماء ولا يمكن ان يكون ذلك ادراكا على الحقيقة قال فالمرضي ان يقال الرؤيا فكر يقوم بجزء من القلب لا يقوم به نوم وقد يغلب الفكر والخيال على مشغول عن درك المحسوسات فيتمثل له ما فيه الفكر مثالا لامر نيا بين يديه ومراده ان قدرة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس والحق ان الرؤيا تنقسم فقد تكون من حديث النفس

والتخيلات وقد تكون تمثيلا من الشيطان وقد تكون تمثيلا من
الملك ومنه قوله عليه السلام من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل
بي اي ان التمثيل حق من الله وسلب انه من الشيطان يدل على ان الرؤيا ما
يكون من تمثيل الشيطان ومن الرؤيا الحق وحي الانبياء عليهم السلام
في المنام كقول الخليل عليه السلام يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوحى اليه في اول نبوته في المنام
مقدار ستة اشهر وحمل قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة
واربعين جزءا من النبوة على ذلك لان مدة نبوته كانت اثنين وعشرين
سنة فنسبة الستة الاشهر منها كنسبة جزء من ستة واربعين جزءا
من النبوة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يكون مدركا لذلك بجزء من قلبه
يكون مدركا في منامه ان ذلك وحي من الله تعالى قال عليه السلام تنام عيناي
ولا ينام قلبي ومثل هذه الرؤيا لا تحتاج الى تأويل وتفسير ومن رؤيا
الانبياء ما يحتاج الى تفسير كرؤيته عليه السلام للبير واستقاء ابي بكر
وعمر وعدد الدلا المعبر بها عن سني خلافتهما على ما كان كذلك وذنبه
شدة استقاء عمر المعبر به عن قوته في خلافته وغير ذلك وقال عليه السلام
نعم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المؤمن او ترى له عدنا الى المقصود
المسئلة وقد اعترض الفخر على ما تمسك به الاشعرية في اثبات القدرة معنى
زايد بقوله والمختار عندنا ان القدرة عايدة الى اعتدال المزاج وسلامة البنية
وتقريره ان يقال نسلم ان رؤية التفرقة راجعة الى امر زايد على نفس الحركة
ونفس المتحرك ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى الزايد مغاير لاعتدال المزاج الذي سلامة
البنية واجابت الاشعرية عن ذلك بان اعتدال المزاج حاصل في حالة تحريك
المرء نفسه وعند تحريك غيره لها والفرق حاصل والفرق لا يكون بالمشترك
وللفخر ان يقول التفرقة بين الحالتين على هذا التقرير يرجع الى مقارنة الارادة

والميل لاحدهما والكراهة والنفرة للآخر او انا نسلم ان الحركة من السليم
غير المجبور تقارنها الداعية فمن ثم نسبت اليه واجاب الاشعرية عن
هذا بالغاء الفارق المذكور لنسبتها اليه مع عدم نسبة الادراكات
حال العقلية وقد تقدم في المسئلة التي قبل هذه ان لقايل ان يقول
لا نسلم ان نسبتها اليه مع عدم نسبة الادراكات كلها اليه بل لا
بد من شعوره بها من وجه وان قدر عدم الشعور بها من كل الوجوه
فتكون ضرورية قوله فيقال له يعني الشيخ ابا الحسن ادعى حصول
هذه التفرقة قبل حصول الفعل او حال حصوله والاول باطل لان
قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك فان مذهبك
ان الاستطاعة مع الفعل وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل
الفعل يمتنع ان تكون لاجل القدرة والثاني باطل لان حال حصول الفعل
يمتنع منه الترك والا لزم اجتماع النقيضين انما يلزم اجتماع النقيضين
لو قدرنا الترك مع الفعل واما تقدير صحة الترك بدلا عن الفعل فلا يكون
منه اجتماع النقيضين كما نقول في كل فعل واقع قدرة الله وارادته بوقوعه
فانه يمتنع تركه لذلك كما قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها والجواب
للاشعرية عما اورده التقسيم ان يقال انا ندرك التفرقة قبل حصول الفعل
وحالة حصوله معا في الحالتين اما قبل الحصول فنعلم ان تلك الحركة من
السليم من جنس ما اجرى الله عادته بخلق القدرة عليها في هذه الحالة
نعتقد تيسرها منه وهذا القدر هو الذي يفرق به بين التكليف بالمستطاع
والتكليف بالمحال حال توجه الطلب عليه فنقول ان السليم الرجل اذا قيل له
اسع الى الجمعة فقد كلف بما هو مستطاع واذا قيل للزمن اسع فقد كلف
بغير المستطاع وان لم تكن القدرة الناجزة حاصلة في الحالتين واما التفرقة
حال الوقوع فلوجود ذلك المعنى الذي ساق التقسيم الى ثبوته حال صدور

الحركة من المختار قوله ان حال حصول الفعل يمتنع منه الترك
يقال له هذا مشترك الالزام فان حال خلق الله تعالى له القدرة والداعي
يمتنع منه الترك وقد قلنا ان الفعل له حقيقة فاذا صح عندك نسبته اليه
في هذه الحالة ايجادا فنسبته اليه كسبا يكون بطريق الاولى **قوله** وايضا
ندعي بحصول هذه التفرقة عند ما يخلق الله تعالى الفعل في العبد
او عند ما لا يخلقه فيه والاول محال لان عند حصول الفعل لا تمكن له من
تركه يريد فهو كالمجبور والقادر لا بد له من تمكنه من الفعل والترك
قال والثاني محال لان عند ما لا يخلق الله تعالى الفعل في العبد لا يتمكن
العبد من فعله فعلى جميع الاحوال ادعا هذه التفرقة على مذهبه والجواب
للاشعري ان يقال التفرقة حاصلة عند ما يخلق الله تعالى الفعل **قوله**
ان عند حصول الفعل لا تمكن له من تركه يقال له ولم قلت ان ذلك مانع
من نسبته اليه كسبا وهو اول المسئلة وقد علمت من مذهب خصومك
ان القدرة على الفعل في حق العبد لا تكون قدرة على الترك فلم قلت ان
هذا محال كيف وهو مشترك الالزام على ما قررناه في الجواب عن التقسيم الاول
قوله سلمنا حصول التفرقة ولكن لم لا يجوز ان يقال انه اذا اجتمع الحار
مع البارد انكسر كل واحد منهما بالاخر وتحصل كيفية متوسطة بينهما
معتدلة وتلك الكيفية هي القدرة هذا رجوع منه الى انه لا مانع من رجوع
التفرقة الى اعتدال المزاج وتقريره على الوجه الذي ذكره يلزم منه محال
فان تاثير احدهما في الاخر مشروط ببقاء كيفيته حال تاثيره في الاخر فلو كان
كل واحد منهما مؤثرا في كسر كيفية الاخر لزم حصول تلك الكيفية حال
عدمها او حصولها بعد عدمها التوثر فيها اثر في اعدامها وهو محال لكن
يمكن تقريره بان يقال المزاج الخاص عبارة عن جمع الله تعالى بين اجزاء
مختلفة الاعراض على اقدار يعلمها الله وهو معنى التسوية في قوله تعالى الذي

خلق فسوى ودوام ذلك الاعتدال بخلق امثال تلك الاعراض في
المحل ما يضادها ويكون ذلك الاعتدال الحاصل في البنية على هذا
التقدير هو العجز فلم قلتم ان الامر ليس كذلك وانه غير راجع الى تعاقب
القدرة والعجز على المحل وانهما معنيان زائدان على اعتدال المزاج وفساده
لا بد لهذا من دليل ولا يصح ايراد هذا الا بطريق التشكيك والا لو منعه
اذا عينه واقعا انقلب الالزام عليه بان يقال انما المانع ان تكون القدرة
والعجز بمعنيين ملازمين لهاتين الحالتين لا بد لهذا من دليل **قوله** والحق
عندنا ان العلم بحصول هذه التفرقة ضروري وان تلك التفرقة عائدة
الى ما ذكرناه من المزاج السليم يقال له ما ذكرته محتمل فلم قلت انه واقع
وما مستند جزمك بذلك **قوله** فان تلك الصلاحية متى انضم اليها
الداعية الجازمة صار بمجموعها موجبا للفعل قد تقدم بيان انفكاك
الوقوع عن سلامة البنية ووجود الداعي ووجود الفعل مع عدم الداعي
والحق ان الواقع في نسبة الله في حصول الفعل من العبد ان الله تعالى خلق
الاعضاء على وجه يستعد كل عضو لحصول ذلك الاثر منه كاستعداد اليد
للبطش والرجل للمشي والعين للنظر واللسان للنطق فاذا خطر بباله
امرا واعتقد انه ملايم له او منافر نوبت الهم وهو اول درجات القصد
فاذا تاكد قصده لايقاعه او تركه صار عزما وح اجرى الله عادته بايجاد
بخلق القدرة عليه كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما
نشاء لمن نريد وقال تعالى ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن
فاولئك كان سعيهم مشكورا ثم قال كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك
فرتب الامداد على الارادة منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق
والخذلان **قوله المسئلة الثالثة** قال الشيخ ابو الحسن الاشعري الاستطاعة
لا توجد الا مع الفعل وقالت المعتزلة لا توجد الا قبل الفعل **اعلم** ان الشيخ

ابا الحسن والمعتزلة متفقون على ان القدرة الحادثة معنى زايد على
اعتدال المزاج وسلامة البنية وان اختلفوا في انها توثر اولا واختلفوا
في زمن وجودها بناء على اصلين ان القدرة الازلية عند الشيخ انما تتعلق
بالامر تعلق تأثير حال حدوثه وتعلقها به قبل وجوده تعلق صلاحية
بمعنى ان الله لو اراد ايقاعه في زمن قبل هذا لوقع بها والقدرة الحادثة
المسماة بالكسب تابعة لتعلق القدرة الازلية بايجاده فهي متعلقة به في ذلك
الوقت ولا تتعلق به قبل ذلك الاصل الثاني وهو ان القدرة عرض والعرض
عند الشيخ ابي الحسن لا تبقى زمنين فلو وجدت قبل زمن وجود الفعل لم تكن
متعلقة به والمعتزلة تعتقد ان قادرية الباري والقدرة الحادثة انما تتعلق
كل واحدة بالفعل تعلق تاثير قبل وجوده بزمان لانه حال حدوثه
حاصل فلو تعلقت القدرة به لكان تحصيلا للحاصل وحالة الحصول
عندهم كحالة البقاء في امتناع تعلق القدرة به فلهذا قضوا بوجوب تقدم
القدرة على المقدور في الحادث ومن مذهبهم ان من الاعراض ما يصح
بقاؤه والقدرة من الاعراض التي يصح بقاؤها فقالوا بناء على هذا
الاصل الثاني ان القدرة يصح تقدمها على وجود المقدور بازمنة تتعلق به قبل
زمن وجوده بزمن واحد تعلق تاثير وقبل ذلك تتعلق به تعلق
صلاحية كما تقولونه في تعلق قادرية الباري تعالى فهذا مثار الخلاف في هذه المسئلة
لو امكن القول ببقاء الاعراض عند الاشعري لما منع صحة تقدمها وتعلقها به
قبل زمن وجوده تعلق صلاحية وقوة وحال وقوعه تعلقا بالفعل وقد تقدم
الدليل على امتناع بقاء الاعراض وبينا ما فيه ونفي البحث في ان القدرة تتعلق
بالاثر حال حصوله او قبله وقول المعتزلة انه حال حدوثه حاصل فلا تتعلق
به القدرة يقال لهم انما كان حاصلا بالقدرة فكيف يستغني عما يكون حصوله به
وقد الزمهم الاشعرية ثبوت قدرة ولا مقدور ومقدور ولا قدرة وذلك ان القدرة

اذا كانت تتعلق بالامر قبل وجوده بزمان تعلق تاثيره فالقدرة حاصلة
ولا مقدور واذا كانت لا حاجة اليها بعد ذلك يصح ان تكون معدومة حال
وقوع المقدور فيلزم وجود المقدور ولا قدرة واعترف المعتزلة
بان العلة والمعلول يفترقان في الوجود وانها موثرة فيه حال حصوله
كالعالمية والعلم وساير الاحوال المعللة ولم يناف حصولها نسبتها الى موثرها
ولا فرق بين ما يقتضي لذاته ويفعل باختياره في تحصيل اثرهما وانما
يفترقان في ان الموجب لا يصح منه الترك والمختار يصح منه الترك وذلك
خارج عن وجه الافتقار الى الموثر به **قوله** والمختار عندنا ان القدرة عند
انا القدرة التي هي عبارة عن سلامة الاعضاء والبنية واعتدال المزاج
حاصلة قبل حصول الفعل الا ان هذا لا يكفي في حصول الفعل البتة ثم اذا
انضمت الداعية الجازمة اليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة
سببا للفعل المعين ثم ان ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع
لان الموثر التام لا يتخلف الاثر عنه البتة وقد تكرر منه هذا القول
وبينا ما فيه **قوله** فحصل قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من
حيث ان ذلك المزاج المعتدل سابق وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل
صحيح من حيث ان عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو الموثر التام
يجب حصول الفعل معه اي من نظر الى المزاج المعتدل قال بالتقديم ومن نظر
الى الداعي لم يجز التقدم فلا خلاف بينهما وقد تقدم بيان ان محل الخلاف
بين المعتزلة والاشعرية غير ما حمل القولين عليه وانهم متفقون على اثبات
القدرة معنى موجودا زايدا على سلامة البنية واعتدال المزاج وان لها تعلقا
بالفعل وان اختلفوا في انه يوثر او لا يوثر وان هذا المعنى تدعي الاشعرية
انه لا يوجد الا مع الفعل لاجل تعلقه بالفعل مع انه عرض والاعراض لا تبقى وان
المعتزلة لما اعتقدت ان الاعراض تبقى وان القدرة لا توثر في الفعل حال وجوده

او حيث تقدمه ثم اختلفوا في صحة بقائه حال وقوع اثره فمنهم من قال
لا يبقى وهم الاكثر فان بقاءه بمنزلة قطع البحار والفلوات بالسفن
والركائب بعد هلاكها وبقائها ومنهم من قال انه يجوز بقاؤها حال
الفعل الا انها تكون قدرة على غير الفعل ومنهم من قال تبقى لا تتعلق به
ولا بغيره كبقاء سلامة البنية واحتج المعتزلة على وجوب تقدمها بوجوه
الاول ما تقدم انه لو صح تعلقها به حال وجوده لصح حال بقائه واللازم
محال فالملزوم مثله وجه الملازمة ما مر كان فيه من التعلق بالحاصل وقد
تقدم الجواب عنه ونزيد على ذلك بذكر الفرق وهو ان الباقي لا يمكن القصد
الى ايجاده لان شرط صحة تعلق القصد الى تحصيل الفعل به سبق عدمه
وقد فات بخلاف تحصيله في اول زمن وجوده ولذلك صح استمراره باستمرار
علته باتفاق من يقول بالتعليل حيث انتفى اشتراط القصد الى تحصيله الوجه
الثاني قالوا لو لم تتقدم القدرة عليه لكان توجه التكليف به حال توجهه لا حرج به
تكليفا بما لا طاقة به واجيب بانكم قد علمتم من مذهب خصومكم جوازه فلم
تلزم ان هذا محال سلمناه لكن الشرط في وقوعه مستطاعا مقارنة القدرة
له حال الامتثال لا شرط يكون مامورا به امر تنجيز وقبل ذلك امر اعلام والفائت
قبله من الاستطاعة فوات ما ليس بشرط وفوات ما ليس بشرط لا يضر
وشرط توجه الخطاب ان يكون من جنس مقدور ما جرت العادة بتيسيره
منه وخلق الله تعالى القدرة على مثله الوجه الثالث قالوا قال الله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي مقدمة على فعله وكذلك قال
تعالى فاتقوا الله ما استطعتم قلنا الاستطاعة في الحج وجود الزاد والراحلة
للحديث وهما اجسام والاجسام يصح بقاؤها والقدرة على نفس الفعل عرض
والعرض لا يبقى ولو صح بقاؤه لم يمتنع صحة تقدمها لكنه لا يكون مكسوبا
للعبد مسلم يقارن حدوثه وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ليس فيه دليل

سوى تقييد التكليف بالاستطاعة ونحن نقول بموجبه ولا دليل
فيها على التقدم على الفعل ثم ذلك معارض بقوله تعالى فضلوا فلا
يستطيعون سبيلا فانه نسب الضلال اليهم وذلك يستدعي كونه مقدورا
له ونفى عنهم استطاعة كل هذا واذا اثبتها اعني الاستطاعة على الضلال
ونفى استطاعة كل هدى لزم ان تكون الاستطاعة على الهدى مقرونة
بالهدى والله اعلم **قوله المسئلة الرابعة** قال ابو الحسن القدرة
لا تصلح للضدين وقالت المعتزلة انها صالحة للضدين هذه المسئلة
مبنية على التي قبلها فالشيخ لما اعتقد ان القدرة عرض لا يبقى وانها
تقارن الواقع امتنع ان تكون قدرة على ضده والا لكان الضدان
واقعين معا والمعتزلة لما اعتقدت صحة بقاء الاعراض امكن تقدمها
على ما سيوجد في المستقبل كما نقول نحن في قدرة البارئ تعالى وهم في قادريته
قالوا وهذه القدرة صالحة لايجاد امثال ذلك الشيء من غير نهاية
والواقع بها واحد عند الجمهور ولا يقع بها مثلان في زمن واحد ومنع
بعضهم تعلقها بالشيء وخلافه والزمهم اصحابنا انها اذا صلحت لايجاد
الضد مع المنافاة وعدم صحة الاجتماع فلان يصح مع عدم المنافاة
بطريق الاولى وهذا غير لازم لهم لانهم انما علقوا بالضد لتحقيق المكنة
من الفعل والترك والترك يكون بفعل الضد لا بفعل الخلاف واما الفلاسفة
فقالوا ان هذه القوة متى كانت مترددة بين الافعال استحال ان يصدر
عنها احدها لعدم الاولوية ومتى خرجت عن حد التردد بانضمام مرجح
لم تكن قوة على الضدين وهذا هو عين ما اختاره الفخر في هذه المسئلة
فان قدماء الفلاسفة يفسرون القدرة بسلامة البنية فقوله وعندي
ان كان المراد من القدرة ذلك المزاج المعتدل والسلامة الحاصلة في الاعضاء
فهي صالحة للفعل والترك والعلم به ضروري وان كان المراد ان القدرة ما لم تنضم

اليها الداعية الجازمة فانها لا تصير مصدرا لذلك الاثر لان عند
حصول المجموع لا تصلح للتصديق فهو حق وتقرير الكلام فيه معلوم
ما قد بينا وهذا بطل الفخر رد القدرة الى اعتدال المزاج في بعض كتبه
فقال ان المزاج عندكم عبارة عن كيفية متوسطة تكون بين الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة فهو في الحقيقة من جنس الكيفيات الاربعة
الا انها تكون منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان
يكون حكم المزاج من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه اضعف من احكامها
فاذا كانت ولم يكن لها تاثير من جنس تقدير القدرة مع ضعفها لا يكون
لها تاثير القدرة بطريق الاولى والله اعلم قوله المسئلة الخامسة
قال ابو الحسن الاشعري العجز صفة قائمة بالعاجز يضاد القدرة وعندنا
ان العجز عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان يقدر على الفعل والدليل
عليه انا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وان لم يعقل فيه امر
اخر وذلك يدل على انا لا نعقل من العجز الا هذا العدم تنبيه محل النزاع
في هذه المسئلة ان القدرة تقابل العجز بالاتفاق فهل التقابل بينهما
تقابل الضدين او تقابل العدم والملكة فقال المتكلمون انه تقابل
الضدين اعني انه تقابل بين معنيين موجودين وقالت الفلاسفة التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ومعناه رجوعه الى امر محقق في احد الطرفين
وسلبه عن الطرف الاخر مع قبوله له واشترطوا القبول احترازا عن سلب
القدرة عن الجماد فانه لا يسمى عجزا بالاتفاق وقد جزم ههنا بانه سلب
وتردد فيه في غير هذا الكتاب وما ذكره من الدليل ينعكس عليه فيقال انه
ليس جعل العجز سلبا للقدرة عما من شانه ان يقدر باولى من جعل القدرة
سلبا للعجز عما من شانه ان يعجز بعين ما ذكرتم وقوله انه متى تصورنا
هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وان لم يعقل فيه امر اخر ممنوع بالمقطوع به انا نحكم به

عند عدم القدرة اما انه نفس سلب القدرة او لازمه فغير معلوم
الا بدليل قال الاصحاب او الدليل على ان العجز امر وجودي ان المرء يحس من
نفسه عجزا عن اشياء والعدم لا يحس والله سبحانه اعلم قوله المسئلة السادسة
اتفق المتكلمون على ان القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك يعني ان
الترك يكون متعلقا للقدرة في الجملة ولا يريد ان القدرة الواحدة الحادثة
تتعلق بالفعل والترك معا فان ذلك مختلف فيه قوله ولكن اختلفوا في تفسير
الترك هذا هو المقصود في فرض هذه المسئلة قوله فقال الاكثرون ترك
الفعل عبارة عن ان لا يفعل شيئا ويبقى الاثر على العدم الاصلي هذا التفسير
هو السابق الى الفهم عند الاطلاق لكنه بالاضافة الى متعلق القدرة و
التكليف به مشكل قوله وهذا فيه اشكال لان القدرة مؤثرة فلا بد لها من
متعلق ولنفرض ذلك في القدرة الازلية على اصلنا والقادرية عندهم ليكون
الاتفاق على كون تلك الصفة مؤثرة اي يلزم من تحققها لمن اتصف بها
ان يكون منه باعتبارها اثر قوله والعدم عبارة عن نفي الاثر فالقول
بكون العدم اثر القدرة جمع بين النقيضين يعني ان العدم لا شيء ومن فعل
لا شيء لم يفعل شيئا قوله ولان الباقي حال بقائه لا يكون مقدورا لانه
يعني م تكوين الكائن اذ اذا كان العدم مستحيل من الازل فاضافته الى الاثر
تحصيلا للحاصل وهو محال قوله وقال ابو هاشم الترك عبارة عن فعل
الضد هذا التفسير لا ينافي تعلق القدرة والتكليف لانه امر ثبوتي ممكن في
نفسه فيصح اضافة التاثير اليه والكسب وتوجه التكليف به لانه يستطاع
فترك الحركة هو فعل السكون وترك السكون هو فعل الحركة وترك الجلوس
فعل ضد من اضداده من قيام او اضطجاع او غيرهما قوله وعلى هذا التقدير
القادر لا يخلو عن فعل الشيء وعن فعل ضده يعني لضرورة تفسير الترك
بفعل الضد واستحالة خلو القابل للشيء عنه وعن جملة اضداده فانه لا بد ان يكون

اما فاعلا يعني لذلك الشيء او تاركا **قوله** فقيل هذا مشكل من وجهين
الاول ان من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئا البتة فانه يعلم بالضرورة
انه لم يفعل شيئا البتة فالقول بانه فعل شيئا مخالف للضرورة يقال
له لا نسلم انه لم يفعل شيئا بل اصل الاستلقاء فعل واستدامته مع تمكنه
من تركه فعل ولذلك قال الفقهاء لو حلف ان لا يركب فاستدام
الركوب حنث ولو حلف ان لا يلبس الثوب فاستدام لبسه حنث **واعلم**
ان هذه المسئلة التي الزمها الفخر على هذا التفسير ما عظم الخلاف فيه بين المعتزلة
وهي مبنية على ان القدرة الحادثة صالحة للشيء وضده وانها تتقدم
على الفعل وتبقى وان الاثر لا يقع الا بانضمام الداعي فعلى هذا قالوا
هل يصح وجودها غير متعلقة بشيء من متعلقاتها ام لا تنفك عندهم
عن تعلقها بالقوة فذهب بعضهم الى صحة ذلك وهو عند عدم الداعي
الى شيء من متعلقاتها وفرضوا هذه الصورة مثالا لذلك فقالوا ان
المستلقي المتمكن من القيام واضداده في هذه الحالة اذا لم يفعل شيئا
وهو بناء منهم على انه سكون وهو حاصل باق لا تتعلق به القدرة ولا
داعي له لامر زايد عليه فالمكنة حاصلة له ولم يفعل شيئا اما نحن فنعتقد
ان السكون عرض لا يبقى الا بتجدد امثاله واستدامة الاستلقاء كسب لامثال
الحصول الاول في هذا المحل فالاولى لو فرض واقف على شفير بير
منتصبا يفعل اعتمادات لو لم يفعلها لخر ساقطا وهو في هذه الحالة لم يخل
عن ارتفاع مقدور وذهب الجبائي الى امتناع خلو القادر عن جملة المقدورات
المباشرة بالقدرة مع ارتفاع الموانع ولم يمنع خلوه عن المقدورات مع الموانع
كالمقيد وجوز الخلو عن جملة المقدورات المتولدة ولهم شبه يطول الكلام فيها
والغرض بيان ان هذا الالزام على قواعد المعتزلة ولما فسر المصنف القدرة
بسلامة البنية وهي متقدمة على الفعل ولا بد لها من الداعي اشبه مذهبهم

فكان الالزام ايضا لازما لهم اما على قول الاشعرية ان القدرة
تقارن المقدور فلا يتصور وجودها بدون مقدورها سواء قيل
انها تؤثر فيه او لا تؤثر **قوله** والثاني ان الباري تعالى كان تاركا لخلق العالم
في الازل فيلزم كونه فاعلا في الازل لضد العالم واذا كان ضد العالم ازليا
فيمتنع زواله يعني لامتناع عدم القديم قال فكيف يجب ان لا يوجد العالم
والجواب ان هذا الالزام مبني على مجرد لفظ فانا نقول ان الترك كما يطلق
ويراد فعل الضد فانه ايضا يطلق ويراد به عدم الفعل كما يطلق الجهل
ويراد به سلب العلم ويطلق ويراد به اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واذا
كان الفعل ممتنعا ازلا لما ذكر ولانه اثبات للشيء مع فرض انتفائه فانه
لا معنى للعالم الا كل موجود سوى الله تعالى فالضد المفعول يكون من
العالم فاذا كان ممتنعا بهذا التفسير واطلق ان الباري تعالى تارك للفعل
ازلا فيتعين حمله على المحمل الثاني وهو ان المراد به انه غير فاعل ازلا **قوله**
والاصوب ان يقول العلم بكون القادر قادرا على الفعل والترك علم
ضروري والشك في هذه التفاصيل لا يوجب الشك في قدر الجملة قد بينا
الضروري بان القادر هنا قادر على الفعل والترك مع الاختلاف العظيم
في تفسير القدرة الحادثة ومعنى الكسب ابعد ما ترك الجواب عنه من
الالزامات على التفسيرين والله اعلم **قوله والمسئلة السابعة** قال اهل
السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق عليه وقالت المعتزلة لا يجوز **اعلم**
ان هذه المسئلة تذكر في الاصلين مع التعلق بهما اما تعلقها باصول
الدين فان الاشعرية اذا حققت اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى خلقا وتدبيرا
وان قالت ان بعض افعال العباد تقع مكسوبة لهم لكن قدرتهم تتعلق بالفعل
ولا تؤثر فيه الزمهم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق وجوابه ما سبق واما
تعلقها باصل الفقه فلان البحث في الحكم الشرعي يتعلق بالنظر في الحاكم وهو

الله تعالى والمحكوم عليه وهو العبد والنظر في المحكوم به وهو الفعل
والترك وشرطه ان يكون فعلا ممكنا لمن كلف به ويستدعي ذلك النظر
في ان الفعل غير المقدور للعبد هل يصح التكليف به ام لا واعلم ان
قواعد المعتزلة تابى التكليف بذلك لان عندهم ان كل ما امر الله به فهو
مراد الفعل عندهم وكل ما نهى عنه فهو كاره له ولا تتعلق الارادة والكراهة
الا بالممكن وقواعد الاشعرية لا تمنع الا بالتزامه فان قدرة العبد تقارن المقدور
وما علم الله تعالى ان العبد لا يفعله فلا يخلق له قدرة عليه والتكليف
بذلك واقع بالاجماع ومن حكمة التكليف عند الاشعرية الابتلاء والامتحان
وجعل الامتثال علما للسعادة وانتفاؤه علما للشقاوة واذا كان كذلك
فلا مانع ان يطلب من العبد ما لا طاقة له به ليكون عدم وقوعه منه علما
للشقاوة كما ورد ان المصورين يوم القيمة يومرون بنفخ الروح فيما
خلقوا وما هم بنافخين وقد قال تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا فجعل الامر
طريقا الى ارادة نزول العذاب ووقوعه بهم وبالجملة فالمشهور عن الشيخ
ابي الحسن الاشعري واتباعه جوازه وخالفه المعتزلة وساعدهم الامام في
البرهان وتابعه الغزالي وسلكوا في امتناع ذلك غير مسلك المعتزلة
وحاصل ما تمسكوا به ان كل مطلوب لا بد وان يكون متصور الوقوع لطالبه
ليضيف الطلب اليه والممتنع غير متصور الوقوع للعلم باستحالته فلا
يتصور ان يقوم بنفسه طلب جازم له نعم يصح ذلك من الجاهل او الغافل
وهما على الله محال واعترض عليه بانا لا نسلم ان المستحيل غير متصور فانا
نحكم باستحالة وجوده في الخارج والحكم على الشيء مسبوق بتصوره واجيب
عنه بان المعلوم من المستحيل انتفاؤه فلا يمتنع الحكم عليه بذلك بخلاف
طلبه فانه يستدعي تصور ثبوته وهذا الفرق لا يصح لان العلم بانتفائه

تصديق وذلك مسبوق بالتصور لا محالة وتردد النقلة عن الشيخ
ابي الحسن في وقوع ما جوزه قال الامام وهذا سوء معرفة بمذهبه
فان التكاليف كلها على اصله واقعة على خلاف الاستطاعة قال وبيانه
من وجهين الاول ان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل والتكليف به تكليف
بفعل غيره وقد تقدم الجواب عنه الثاني ان قدرة العبد اذا كانت
عرضا لا توجد الا مع الفعل والطلب سابق على الامتثال فقد توجه
التكليف عليه ولا قدرة له ح لا يقال اذا كلف بالحركة فالقدرة على الحركة
وان قارنت وقوع الحركة انه يكون ساكنا ويقارن سكونه قدرته عليه
والقدرة على الشيء قدرة على ضده لانا نقول هذا الجواب لا يصح على
اصل الشيخ فان القدرة عنده على الشيء لا تصلح لضده ولو سلم انها
صالحة للضد قياسا على مذهب غيره لم يغن لان التكليف له بالحركة
المستقبلة وضدها السكون المقابل لها في ذلك الزمان والمقدور له
حال توجه الامر السكون في الحال وحركته غير حركة المامور بها وما خطا
به الامام النقلة غير لازم فان صحة النقل مستند عدالة الراوي وجزمه
بالرواية وقد وجد ذلك واما كونه مخالفا القواعد من نقل عنه فانه
يلزمه مناقضة وذلك لا يقدح في انه قاله ويمكن حمل تردده على ان يكون
في وقوع غير النوع الذي يشير به وبيان ذلك ان صور تكليف ما لا يطاق
خمس الاولى ما لا قدرة له عليه البتة كاجتماع الضدين فانه لا تتعلق به
قدرة لا حادثة ولا قديمة الثانية ما يكون مقدورا لله فقط كخلق الاجسام
وبعض الاعراض الثالثة ما لم تجر العادة بخلق القدرة على مثله للعبد مع انه
جائز كالمشي على الماء والطيران في الهواء الرابعة ما لا قدرة للعبد عليه حال
توجه الامر به وله قدرة عليه عند الامتثال كبعض الحركات والسكنات المعتادة
من السالم البنية الخامسة في امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس

وثبوت الواحد للمعتزلة وعليه يحمل قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرًا
كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهذا القسم
واقع في الشريعة بالاجماع والرابع واقع على مذهب الشيخ وهو لا يعده من
تكليف المحال فانه شرط كون الفعل عنده مما يطاق ان يكون مع سلامة البنية
من جنس ما تخلق له القدرة عند الطلب ليتصور العزم على فعله فان العبد
يعتقد تيسره عليه عادة فاذا امر السليم الرجل بالمشي قيل قد كلف بما لا
طاقة له عليه بخلاف تكليف المقعد بذلك **واما الثلاثة** الاول فلا يعهد في
الشرع التكليف بها فلعل الشيخ تردد في وقوع التكليف بهذه الاقسام
الثلاثة والظاهر عدم وقوعها لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
الى غير ذلك **قوله** حجة المثبتين وجوه احدها ان الله تعالى علم من بعض الكفار
انه يموت على الكفر فاذا كلفه الايمان فقد كلفه ان يفعل الايمان مقارنًا
للعلم بعدم الايمان وهذا تكليف بالجمع بين الضدين يعني ان حاصله اني
مع علمي بانك لا تؤمن وهو لا يؤمن الا مع علمه بانه يؤمن فيكون التكليف
به لو وقع مستلزمًا للجمع بين الضدين يعني علم بان يؤمن مع علمه بان لا يؤمن
قوله الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان هذا بالاجماع قوله ومن الايمان تصديق
الله تعالى في جميع ما اخبر به ومما اخبر به انه لا يؤمن ابدا فيلزم انه تعالى كلفه
بان يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين اما انه تعالى اخبر بانه لا يؤمن
فقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وهذا الوجه لا يختص بابي لهب فان الله تعالى
اخبر عن جماعة بانهم لا يؤمنون بقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وهؤلاء مكلفون بالايمان ومنه ان يصدقوا
الله ورسوله في هذا الخبر فتضمن تكليفهم ان يؤمنوا بان لا يؤمنوا واعترض
عن ذلك بانا لا نسلم توجه الخطاب عليهم على هذا النعت وانما كلفهم الله

بالايمان وهو مفقود لهم فلما عتوا وكذبوا عنادا وكان عليه السلام
يشق عليه عدم ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك الاية اخبر نبيه
عليه السلام بعاقبة امرهم تسلية له كما ان نوحا عليه السلام لما انذر قومه
وبالغ ولم يؤمنوا وشكا الى ربه ذلك فقال رب اني دعوت قومي ليلا
ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا فاخبره انه لن يؤمن من قومه الا
من قد آمن فعلى هذا لا نسلم ورود التكليف عليهم مقيدًا بالقيد ليلزم
اجتماع النقيضين ولا يتم الحجة الا بنقل متواتر بتوجه التكليف عليهم
كذلك والمشكل ان يكون التكليف بعد نزول ذلك مستمرا وطلب الايمان
منهم ان علموا نزول ذلك في حقهم على وجه لا يقبل التاويل ولا التقييد
بشرط **قوله** الثالث انا قد بينا ان القدرة على الكفر والداعية اليه من خلق
الله تعالى ومجموعها موجب للكفر فلما كلف بالايمان فقد كلفه بما
لا يطاق والاعتراض عليه ما تقدم بقولك ان القدرة والداعية هما
موجبتان للكفر وان عنيت بذلك انهما علة في وجوده يخرجانه عن
اضافته للعبد ووصفه بانه واقع منه بالاختيار فممنوع فان تلك
القدرة والداعية لا بد وان يترتب عليها ارادة المكلف واختياره و
ليس للداعية اثر سوى الميل والنفرة وان عنيت بذلك انه لازم الوقوع
مع ثبوت الاختيار فحينئذ لا يكون تكليفا بما لا طاقة للعبد به فان
قالوا متى خلق الله للعبد الداعية وجميع ما يتوقف فعله عليه فالفعل
واقع ومتى لم يخلق ذلك او بعضه فهو ممتنع قلنا ولم قلت ان عدم
تمكنه من تركه حال وقوعه يخرجه عن كونه فعلا له او يصير ذلك الممكن الواقع
واجبا وضده مستحيلا فان قدرة الله وعلمه وارادته اذا تعلقت بوجود
شيء وهو في تلك الحالة لازم الوقوع ولا يخرج ضده عن كونه ممكنا والا لما
علمت صفات الله تعالى فانها انما تعم باعتبار ما علم الله انه لا يوجد الا ما اوجد

من الممكنات فهو متناه والله اعلم قوله المسئلة الثامنة نحن نعلم
بالضرورة انا لنا محبوبا ولنا مبغوضا ثم انه لا يجب ان يكون كل شيء
محبوبا انما يكون محبوبا لافضائه الى شيء اخر وان يكون كل شيء مبغوض
انما يكون مبغوضا لافضائه الى شيء اخر والا لزم الدور او التسلسل
وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره ووجود
ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره هذا واضح قوله ثم انا لما تاملنا
الاشياء علمنا ان المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الهم
والغم واما ما يغاير هذه الاشياء فانه يكون محبوبا لافضائه الى
احد هذه الاشياء واما المبغوض لذاته وهو الالم والغم ودفع اللذة
والسرور واما ما يغاير هذه الاشياء فانه مبغوض لغيره الفرق بين
اللذة والسرور ان اللذة للبدن والسرور للقلب وكذلك الالم والغم
يقابلانهما وقد تقدم ان ابن سينا زعم ان اللذة عبارة عن ادراك الموافق
وان الالم عبارة عن ادراك المنافر واعترض عليه الفخر بانه لا مانع ان
يكون الادراك ملازما لهما وليسا عين الادراك وبالجملة فاللذة و
السرور والهم والغم امور وجدانية وما كان كذلك فهو غني عن التعريف
قوله انه لا محبوب ولا مبغوض لذاته الا ذلك تحكم فان الحصر ليس بضروري
وما ذكره لم يقم عليه دليل ولا يكفيه في دعوى الحصر قوله اني لم اجد سوى
ذلك لما علمت من ضعف الاستقراء وقد قال تعالى في وصف من اجتباه
يحبهم ويحبونه ولا يمكن حمل محبة الله على شيء مما ذكره قوله اذا عرفت هذه
المقدمة فاعلم ان قد بينا ان الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل
واما في حق الله تعالى فغير ثابت البتة اعلم ان المعتزلة والكرامية والامامية
قضوا بالحسن العقلي شاهدا وغائبا والاشعرية تنفي التحسين العقلي وتقبيحه شاهدا
وغائبا وقد اختار الامام في البرهان ما اختاره الفخر ههنا وهو التفصيل بين الشاهد

والغائب فحكم بان العقل يحسن ويقبح في الشاهد دون الغائب
وبناه على ان العقلاء انما حسنوا وقبحوا باعتبار النفع والضرر وذلك
يتحقق بالنسبة الى البشر واما الباري تعالى فلا يتضرر ولا ينتفع
فاستوت الاشياء بالنسبة اليه ولا يحسن بشيء ولا يقبح في حقه
باعتبار ذلك عقلا وما حكاه من الحسن والقبح خارج عن محل
النزاع بين الاشعرية والمعتزلة فان ذلك يرجع الى الملايمة والمنافرة
وهذه ليست قضية عقلية وانما هي قضية عرفية تختلف باختلاف
الانواع والاعصار والاحوال فان المرء قد يستقبح من نفسه ما يستحسنه
في بعض احواله فان سموا هذا القدر حسنا وقبحا فلا ينازعهم فيه فان
ذلك يرجع الى الالقاب والتسميات وكذلك اطلاق الحسن على كل صفة
كمال والقبح على كل صفة نقص كقولهم العلم حسن لنوعه والجهل
قبيح لنوعه وليس ذلك محل النزاع ايضا وانما النزاع في تفسير الحسن
والقبح بامر ثالث وهو كون الفعل بحال انما فعله المكلف رتب له الثواب
والمدح من الله تعالى عاجلا واجلا واذا تركه رتب عليه الذم والعقاب
عاجلا واجلا فالمعتزلة تزعم انها تتوصل الى معرفة ذلك بمحض العقل
تارة وتارة يثبتونه ضرورة كادراك حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وتارة يثبتونه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
وتارة يقف العقل عن ادراكه الا بانباء من الشرع كحسن صوم اخر يوم من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال والشارع عليه السلام مخبر عن
حال الفعل لا انه اثبت فيه حكما كالحكم الذي يخبر ان هذا العقار حار او بارد
والحسن والقبح عندهم يرجعان الى صفات الافعال ثم اختلفوا في تلك
الصفات فزعم بعضهم انها صفة نفسية وصار اكثرهم الى انها صفات تابعة
للحدوث والفرق عندهم بين الصفة النفسية والصفة التابعة للحدوث

ان الصفات النفسية تثبت للذات وجودا وعدما على اعتقادهم
شبيه المعدوم والصفة التابعة للحدوث لا تتبع في العدم وتتبع وجود
الذات في الخارج كالتحيز للجوهر عندهم وزعموا ان هذا القسم من الصفات
والصفات النفسية معا غنيان عن المقتضي والرد على من يزعم ان الحسن و
القبح من الصفات التابعة للحدوث بابطال اصل هذا التقسيم بان وجود الجوهر
وتحيزه جائزان فلو جاز ترجح التحيز من غير مرجح لجاز ترجح الوجود من غير
مرجح واما الرد على من يزعم انها صفات نفسية فان صفات النفس لا يجوز
افتراق المماثلات فيها والقتل ثانيا كالقتل ابتداء فان ماهية الشيء لا
تختلف بتقدم وجود مثله عليه واحدها قبيح والآخر حسن وان زعم قائل انها
من صفات المعاني لزم قيام المعنى بالمعنى فان الافعال معان **قوله** اما بيان انه ثابت
بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه احدها ان اللذة والسرور وما
يفضي اليهما او الى احدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة
العقل هذا ممنوع بل ذلك يرجع الى ميل الطبع وحظ العقل فيه فاذا امره ملك
اليه طبعه **قوله** وان الالم والغم وما يفضي اليهما او الى احدهما محكوم عليه بالقبح
ووجوب الوضع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة الاصلية والاعتراض عليه انه ان عني
بالفطرة الاصلية ما جبل عليه الحيوان من الميل الى ما يحصل حصول اللذة به والالم
فهذا مسلم ولا يدل ذلك على ان هذه القضية قضية عقلية وان عني به ان
الحكم بحسنه معلوم بضرورة العقل ممنوع ولو سلم فالمختلف فيه تفسير الحسن
والقبح بغير هذا التفسير **قوله** الا اذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها
فحينئذ يزول هذا الحكم مثاله ان الفسق وان كان يفيد نوعا من اللذة الا
ان العقل يمنع منه الا انه انما يمنع لاعتقاده انه سيتعقب الما وغما زائدا
يعني بهذا الاعتقاد عن ملذوذات نهى الشرع عنها وامور ينفر الطبع منها امر
بها كما قال تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو

شر لكم وقوله وعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الا انه
اذا فسر الحسن والقبح بهذا وشرط فيه خلوه عن المعارض وانتفاء المعارض
لا سبيل الى الجزم به فتكون جميع احكام العقل من التحسين والتقبيح
مظنونة والمعتزلة تدعي الجزم في الاحكام العقلية **قوله** وهذا يفيد
ان جهة الحسن والقبح والترغيب والترهيب ليس الا ما ذكرناه هذا القيد
الذي ذكره اشار اليه الامام لما ادعى انا نحسن ونقبح باعتبار النفع
والضرر قال وعلى هذا لو قدر ورود امر من الله تعالى بدون تعلق ثواب و
عقاب لم يقض العقل بوجوبه وهذا امر خالف الامام القاضي والاشعرية
فان قاعدتهم ان كل ثواب ونعمة من الله تعالى فضل وكل نقمة منه عدل
وثبوت جميع ذلك متعلق بالتكاليف بقضية الشرع لا بموجب العقل ولو
قدر ورود الامر الجازم بدون الثواب والعقاب لقضى العقل بوجوبه
والصوفية تقول ان من يعبد الله تعالى على رجاء الثواب او خوف العقاب
فهو في مقام العوام وقد قال عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم
يعصه اي لو قدر عدم الوعيد لم يعص الله **قوله** واما وهو ان القايلين
بالتحسين والتقبيح الشرعي فسروا القبح بانه هو الذي يلزم من فعله حصول
العقاب هذا التفسير لا يرتضيه المحققون بل الحسن عندهم ما ورد الثناء به
على فاعله والحسن ما للعالم بحاله التمكن من فعله ان يفعله ويدخل في الاول
فعل الله تعالى والواجب والمندوب ويدخل في الثاني مع هذه الثلاثة المباح
والقبيح في مقابلتيهما بالتعبيرين فحصول العقاب ليس من لوازم الحسن
والقبح على التعبيرين معا فان الحسن ثابت في فعل الله تعالى على التفسيرين
وفي المباح على الثاني ولا ثواب ولا عقاب وانما تعلق العقاب بالواجب والمحظور
فانما يثبت حيث لا من قضية العقل وقد اخبر الله تعالى انه لا يعفو عن الكفار وان
العفو عمن سواهم مأمول من الله تعالى قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية

قوله فيقال لهم وهل تقولون ان العقل يقتضي بوجوب الاحتراز عقلا
عن العقاب لا يثبت الا بالشرع فان قلتم بالاول يعني بوجوب الاحتراز عقلا
فقد سلمتم ان الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل وان قلتم بالثاني
فحينئذ لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب اخر يعني شرعيا لانحصار
الايجاب فيه وهذا الايجاب معناه ايضا ترتب العقاب وذلك يوجب التسلسل
في ترتيب هذه العقابات وهو باطل فثبت ان العقل يقتضي بالحسن والقبح
في الشاهد والجواب عن هذه الشبهة ان يقال مرجح الاحتراز عن جميع انواع
الضرر عقابا كان او لوما او هدا او تقريرا قضية عادية تستند الى
الطباع والجبلات وهي مركوزة في طباع الحيوانات باسرها ولكن كلما
كان التمييز اتم كان الاحتراز ابلغ فاكثر الحيوانات تتوقى ذلك بناء
على الحس والوجدان والتخيل والعاقل من النوع الانساني ينفرد عنها باعتبار
ذلك وتزيد تفرقته باعتبار التمييز العقلي الذي ينظر به في العواقب فكان تحرزه
لذلك اتم وكذلك تجد اكثر الناس خسارة اقلهم نظرا في العواقب فلاجل هذه
القضية العادية تراعى الحيوان لذلك ويؤدب الاطفال والشارع عليه السلام
اجرى الاحكام بناء على العادات واثنى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الاخلاق
وحث العباد عليها وربطها بما تميل النفوس اليها وتنفر عنه طبعا فالرسل
عليهم السلام مؤدبون باداب الله قال عليه السلام بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
وقال عليه السلام ادبني ربي فاحسن تاديبي فجرى الشرع على المعتاد وليس
وجوب الاحتراز عن الضرر وجوبا عقليا فان الواجب العقلي هو الذي
لا يقبل الانتفاء بحال او ما يلزم من فرض نفيه محال ولا شرعيا فيلزم
التسلسل عليه والله اعلم قوله المسئلة التاسعة في بيان ان العقل
لا مجال له في الحكم في افعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح اعلم انه لما ثبت انه
لا معنى للتحسين والتقبيح الا جلب المنافع ودفع المضار يعني على ما قرره وفسر

التحسين والتقبيح في الشاهد عليه وهو معتقد الخصوم فقال
هذا انما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر فلو كان
الاله تعالى متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه
تعالى بناء على هذه القاعدة قال فان اراد المخالف بالتحسين والتقبيح
سوى دفع المضار وجلب المنافع وجب عليه بيانه حتى يمكننا ان
ننظر في انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى ام لا فهذا هو الحرف الكاشف
عن حقيقة المسئلة الاعتراض عليه ما سيأتي انه لا يلزم من استحالة
تعلق النفع والضرر به لا يتعلق بافعاله بالنسبة الى غيره وما اجاب
به عن ذلك سنبين ضعفه ان شاء الله تعالى قوله ثم نقول الدليل على
انه لا يمكن اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه الاول ان الفعل
الصادر عن الله تعالى اما ان يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على
السواء او لا يكون فان كان الاول فقد بطل التحسين والتقبيح يعني
ان التحسين والتقبيح يعتمدان رجحان الفعل او الترك والترجيح يناقض
المساوات يعني المتساوي لا حسن ولا قبح قوله وان كان الثاني لزم كونه
ناقصا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال الاعتراض
انا لا نسلم انه اذا كان فعله لامر اولى من تركه او تركه اولى من فعله يكون
ناقصا لذاته وما المانع ان يقال كماله في ذاته يوجب وجوده وكماله في
صفاته بعمومها وقدمها واستغنائه بها وكماله في افعاله بصدور الافعال
منه على الوجه الاتم والنظام الاكمل قال تعالى اولم ينظروا الى السماء فوقهم
كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج وقال تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين
ما خلقناهما الا بالحق ونحن وان قلنا انه تعالى لا يفعل لاجل الداعي فلا
يمتنع اشتمال افعاله على حكم وكل ذلك من كمال الفعل ولا يلزم من ذلك

ان يكون ناقصا لذاته تعالى عن ذلك **قوله** فان قالوا ان وجود الفعل
وعدمه بالنسبة اليه على التساوى الا انه يفعل تعالى لايصال النفع
الى العبد وعدم ايصاله اليه فنقول ايصال النفع الى العبد وعدم ايصاله
اليه ان استوى بطل الحسن والقبح هذا مسلم **قوله** وان لم يستويا فقد
عاد ما ذكرناه من انه ناقص لذاته مستكمل بغيره جوابه منع استلزام
الكل في الفعل النقص في الذات كما تقدم والغرض من هذا بيان ضعف
ما تمسك به على المعتزلة وان كنا لا نوقف فعل الله تعالى على حصول نفع
او دفع ضرر للعبد **قوله** الحجة الثانية ان العالم المحدث فكان حدوثه
مختصا بوقت لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لساير الاوقات
من جميع الوجوه فقد بطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح هذا مسلم
قوله وان اختص ذلك الوقت بخاصية لاجلها وقع الاحداث فيه لا
في غيره فان كانت تلك الخاصية انما حصلت فيه بتخصيص الله تعالى
ذلك الوقت عاد البحث الاول وان كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية
لذاته وعينه فحينئذ يكون ذلك الوقت المعين سببا لحدوث حادث
مخصوص فاذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع
لاحتمال ان يكون المؤثر فيها هو الاوقات الاعتراض ان نقول ما المانع ان
يكون اختصاص ذلك الوقت دون غيره لان الله تعالى علم انه اذا وجد ذلك
الحادث فيه يتبع وجوده حكمة لا توجد في غيره وتلك الحكمة ليست من مجرد
الوقت بل باضافة الفعل الى الوقت ولا هي خاصية الوقت قبل ايجاد
الفعل الفعال انما هي كائنة في ايجاد الفعل مغنية عن المؤثر اذ لا تستحق حدوثها
فيستدعي اختصاصها بذلك الوقت معنى حادثا فيتسلسل بل السبق
في ذلك في العلم بسبق ساير العلل الغائية في حقنا سابقة في العلم متاخرة
عن الاثر وقد بينا ان الغرض من ايراد مثل هذا بيان ضعف ما تمسك به

على المعتزلة لا لتصحيح مذهبهم **قوله** الحجة الثالثة انه تعالى علم من
الكفار والفساق انهم يكفرون ويفسقون فكان صدور الايمان
والطاعة منهم محالا ثم انه امرهم بالايمان والطاعة وهذا الامر
لا يفيدهم الا استحقاق العذاب فثبت ان توقيف افعال الله تعالى
احكامه على الحسن والقبح باطل هذا الوجه من اقوى ما يحتج به على المعتزلة
ولقايل ان يقول لم قلت انه اذا لم يظهر في ذلك حكمة بالنسبة الى
المكلف المعين انه يلزم عروه عن الحكمة مطلقا من كل وجه وكيف لنا
الحكم بذلك مع وقوف عقولنا عن امور اظهر الله تعالى فيها حكما لم نقف
عليها كما بين الله تعالى للكليم من التصرفات التي ابداها الخضر وانكرها
موسى عليه السلام وانباه الخضر بها مما اتاه الله تعالى من العلم اللدني
بامور لم تخطر له ببال واقرب من ذلك امر موسى صلى الله عليه وسلم
في بيان القاتل لذبح بقرة يضرب ببعضها القتيل موصوف بصفات
لا يمكن تحصيلها الا بملء مسكها ذهبا لارادة اغناء ولد بار احد
ابويه وكيف لنا بالاطلاع على سر القدر والله تعالى يقول وما اوتيتم
من العلم الا قليلا والله تعالى المسؤول ان يفهمنا عنه ويوفقنا لحسن
الادب معه **قوله المسئلة العاشرة** في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
الكلام في هذه المسئلة يتعلق بثلاثة اطراف الاول نقل المذاهب والثاني
اقامة الدليل على مذهب اهل الحق الثالث ذكر شبه المخالفين والجواب عنها
اما نقل المذاهب فمذهب اهل الحق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات مخترعة
كانت او مكتسبة خيرها وشرها حلوها ومرها واختلفوا في جواز
اطلاق ذلك على وجه التفصيل فمنع منه بعض اصحابنا وقالوا لا يطلق
انه تعالى مريد للكفر والفواحش لان ارادته تطلق ويراد بها الرضا فيوهم
الاطلاق في ذلك ان الله تعالى يرضى الكفر والفواحش بمعنى انه يمدح فاعلها

ويتقيد عليها وانما يقال ان الله تعالى مريد لكل شيء قالوا ورب كل
شيء يطلق جملة ولا يطلق تفصيلا كما تقول ان الله تعالى خالق كل
شيء فيدخل فيه القردة والخنازير ولا يقال يا خالق القردة والخنازير
ونقول كل شيء لله تعالى ملكا كما قال تعالى الا ان لله ما في السموات والارض
ولا نقول لله الزوجة والولد وان اريد بذلك اضافة الملك لما فيه من
الايهام وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة الى صحة الاطلاق
تفصيلا وجملة قالوا وقد قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقال موسى عليه السلام
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وقال بعض المتأخرين يصح ان يقال اراد
بالكافر الكفر ولا يقال اراد منه الكفر لان الثاني يشعر بالرضى دون الاول واما
المعتزلة فالافعال عندهم تنقسم الى ما هو فعل الله تعالى والى ما هو فعل العبد
فاما فعل الله فينقسم عند البصريين الى ارادات ومرادات فاما
الارادات فلا تراد عندهم فيخرج من هذا ان شطر افعال الله تعالى غير
مرادة لان لكل مريد عندهم ارادة حادثة يتقدم وجودها عليه بزمان
واما ما عدا الارادات من افعاله تعالى فانه مريد لها على الحقيقة واما
البغدادية فقد فسروا كونه مريدا لافعال نفسه فانه فاعلها واما افعال العباد
فكل ما مور به امر ايجاب او ندب فالله تعالى مريد لفعله امتثل او لم يمتثل
وان كان واجبا فهو كاره لتركه ايضا وجوز البصريون تقدم ارادة ذلك
على فعله بازمنة واما ما كان منهيا عنه نهي تحريم او تنزيه فالله تعالى
مريد لتركه وان كان محرما فهو كاره لفعله ويصح تقدم تلك الارادة
عليه بازمنة واما المباح وافعال غير المكلفين قالوا فالله تعالى ليس
مريدا لها ولا كارها واختلفوا في الافعال الصادرة من الصبي التي لو
وجد مثلها من المكلف لوصفت بالحسن والقبح هل يوصف بالحسن والقبح

فقال بعضهم لا توصف بذلك لانها لو وصفت بذلك لكانت مرادة
لله تعالى او مكروهة له وذلك يستلزم كون الصبي مكلفا وزعم
بعضهم انها توصف بالحسن والقبح ولا تكون مرادة لله ولا مكروهة
قالوا لان الحسن والقبح صفة لذات الحسن والقبح فلا يختلف بصدوره
من الصبي او البالغ المكلف **الطرف** الثاني في اقامة الحجج على انه مريد لجميع
الكائنات وقد تمسك على ذلك اصحابنا بحجج عقلية وسمعية واقرب ما
ذكروه بناء هذه المسئلة على ما سبق بيانه من انه تعالى خالق كل شيء
فيكون مريدا لكل شيء **قوله** ويدل عليه وجوه احدها انا بينا ان كل
فعل يصدر من العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الايجاب
وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وموجب السبب الموجب مريد
للمسبب فوجب ان يكون تعالى مريدا للكل **اعلم** ان هذا الوجه لو سلمت
صحة مقدماته فانما ينتج انه مريد لما يصدر من العبد خيرا كان
او شرا ولا ينتج انه مريد لجميع الكائنات كما ادعى وكانه يقول اذا قام
الدليل على انه مريد لجميع افعال العباد وقد سلمت المعتزلة انه مريد لافعال
نفسه لزم ان يكون مريدا للكل ويرد عليه ان البصريين لما اثبتوا لله تعالى
ارادات حادثة غير مرادة فلم يثبت له العموم بهذا ولا باتفاق كيف
وموافقة بعض الخصوم لا تفيد صحة العقد **قوله** الثاني انه لو حصل مراد
العبد ولم يحصل مراد الله تعالى كان مغلوبا والعبد غالبا وهو محال هذه
الحجة مما اعتمد عليها الاصحاب وتقريرها ان المقطوع به عند ذوي الالباب
ان نفوذ الارادات مما يتمدح به وعدم نفوذها من امارات النقص والقصور
وهذا هو الحرف المعتمد عليه في بيان الوحدانية لله تعالى فكل فعل اقدر الله عليه
العبد فيجب وصفه تعالى بالاقتدار عليه قبل خلق القدرة عليه لان كل ممكن
قبل الوجود لو لم يستند قبول وجوده الى قادر لادى الى استحالة ما علم جوازه

فاذا كان البارى تعالى قادرا عليه قبل حصول قدرة العبد عليه وجب
استمرار وصفه بذلك عند فعل العبد لضده اذا فرض كون ذلك الضد
مراد الله تعالى وهو الايمان والطاعة مثلا والعبد مريد للكفر والفواحش و
يقع مراد العبد ولا يقع مراد الله تعالى كل كان ذلك غاية النقص والقصور
تعالى الله عن ذلك ومعظم الافعال الواقعة من العباد اذا كانت على
خلاف ما يريده الله تعالى وعلى وفق ما يريده الشيطان كان الشيء الواقع
في ملكه خلاف مراده هو الاكثر ولو فرض ذلك في حق زعيم قرية لحكم بنقصه
فكيف يسوغ تقدير ذلك في حق مالك الملك سبحانه **قوله** فان قالوا انه
تعالى قادر على ان يخلق الايمان فيه بالالجاء فاذا كان قادرا على الجاء
العباد لما يريد فلا يوصف بالقصور بخلاف احد الاهلين فانه لا يقدر على
الجاء الناس لما يريده **قوله** وهذا ضعيف لانه انما اراد منه الايمان الاختيارى
وانه قادر على تحصيل الايمان على سبيل الايجاب وهذا غير ذلك فيلزم
ان يقال انه تعالى عاجز مغلوب عن تحصيل مراده وان العبد غالب قاهر
ما ذكره لازم للمعتزلة على قواعدهم فانهم قالوا ان المكره على الشيء لا يصح
تكليفه به وكل فعل اقدر الله العبد عليه فلا يكون مقدورا لله تعالى والا
لزم وقوع مقدور بين قادرين فعلى هذا يكون ما يحصل به غير ما طلبه
منهم فان الذي كلفهم به ايمان اختيارى لهم والذي يقدر عليه ايمان لا يوصفون
بالاقتدار عليه فلم يتجه لهم عذر عما الزموه **قوله** الثالث انه تعالى علم من الكافر
انه يموت على الكفر وعلم ان ذلك العلم مانع لهم من الايمان وعلم ان قيام
المانع يمنع الفعل فعلمه بكونه في نفسه ممتنعا يمنعه من ارادة فثبت انه
تعالى لا يريد الايمان من الكافر والاعتراض عليه لا نسلم ان تعلق العلم بعدم
وقوع الفعل الممكن يصيره ممتنعا فان العلم من الصفات التي تتعلق ولا
تؤثر بدليل تعلقه بالواجب والممتنع واذا كان لا يؤثر فلا ينقلب الممكن

ممتنعا ولان حقيقة الممكن ما يقبل الوجود والعدم وتعلق العلم بعدم
وقوعه لازم انه لا يقع لا نفي صحة وقوعه ويحقق ذلك عموم تعلق
قدرة الله تعالى بما لا يتناهى وانما تتعلق بما لا يتناهى لتعلقها بما علم الله تعالى
انه لا يوجد من الممكنات ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان علم الله
تعالى بانه لا يقع لازم عن تعلق ارادته لوقوع ضده فلو اراده والحالة
هذه لزم ارادة وقوع الضدين معا فيكون مستحيلا لغيره وكل
واحد من الضدين وان وصف بكونه مرادا فانما يكون على وجه البدل لا على
وجه الاجتماع كما يقال الماهية قابلة للوجود والعدم في كل زمان لا بصفة
المعية بل على البدل وعموم تعلق قدرة البارى تعالى بكل ممكن فالمعنى به انه
لو اراد ايجاده كما قال تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقد تمسك
الاصحاب من السمع في اصل المسئلة بآي كثيرة مصرحة باسناد كل ممكن
الى مشيئته تعالى منها قوله تعالى ولو شاء ربك الاية وقوله ولو شئنا لاتينا وقوله
افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله ولو اننا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم **وقد اجمع** المفسرون على ان
المقصود من مضمون هذه الآي وامثالها التمدح ولا يتحقق التمدح الا
ببقائها على العموم ومما تمسك الاصحاب به اجماع سلف الامة على قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمعتزلي يقول ما شاء العبد كان وما
شاء الله لم يكن **فان** قالوا ما تمسكتم به من النصوص معارض بنصوص اخر منها
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلو كان الكفر مرادا لله لكان مرضيا له ولقوله
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ورد على الكفار
في قولهم لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولو كان ذلك حقا لما وبخهم وذمهم

بذلك و بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والجواب
اما قوله ولا يرضى لعباده الكفر فالجواب عنه من وجهين الاول انا لو سلمنا
ان الرضى يرجع الى الارادة الا انه ليس مطلق الارادة بل ارادة مخصوصة
وهي ارادة الثواب والانعام وهذه كالسخط فانها ارادة مخصوصة وهي ارادة
العقاب والانتقام الثاني ان نقول العباد في الاية مذكورون باداة التشريف
وذلك يخصص المؤمنين كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله واما قوله ما اصابك
الاية فسبب نزولها ان قريشا كانوا اذا اصابهم خصب قالوا هذا من عند الله
واذا اصابهم جدب قالوا هذا بشؤم دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فرد الله
عليهم ذلك بقوله جل وعلا قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا ثم قال ما اصابك من حسنة فمن الله اي
بمجرد قضاء الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي بسبب قريحة
اقترفته ونظيره قوله تعالى في قول موسى وان تصبهم سيئة يطيروا
بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون واما
رده تعالى على الكفار قولهم ما اشركنا ولا اباؤنا وتوبيخه تعالى لهم
فلانهم انما ذكروا استهزاء بما سمعوه من ارباب الشرايع دليل قوله تعالى
ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون واما قوله
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فقد اجاب الاصحاب عنها بانها
مخصوصة او بان المراد باللام لام الصيرورة كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا واقرب من ذلك ان خلق الله تعالى الشيء للشيء
وتهيئته له لا يلزم منه حصول ذلك الشيء بمعنى خلقهم للعبادة انه هياهم
لها باكمال عقولهم وسلامة بنيتهم واستعدادها القبول ووقوع ما كلفهم
به من الطاعات كما يقال ان الخيل مخلوقة للكر والفر والابل للحمل والبقر
للحرث وامثال ذلك ولا يلزم منه وقوع ما خلقت له قوله واحتجوا بان الله

تعالى امر الكافر بالايمان والامر يوافق الارادة يعني ان كل مامور
مراد للامر قوله وايضا فعل المراد طاعة فلو اراد الكفر من الكافر لكان
الكافر مطيعا بكفره يعني وهو خلاف الاجماع ولان ارادة السفه توجب
السفاهة يعني واللازم منتف فالملزوم مثله قوله والجواب عن الاول
انكم تقولون الارادة على وفق الامر صوابه ان يقال الامر على وفق الارادة
كما ذكروه فان ارادة الله تعالى اعم مما امر به فانه مريد لافعاله قوله ونحن
نقول الارادة على وفق العلم صوابه ايضا بالعكس فان العلم بالوقوع تابع
للارادة الوقوع وان كان تعلق الارادة يستدعي سبق العلم بماهيته
الا ان الوجهين متغايران في شرط التعلق وان كان علمه تعالى واحدا لكن
التقدم والتاخر في الوجود والتقدم تقدم بالذات وان كانتا معا في
الوجود كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم وان كانتا معا في الزمان والوجود
وقولنا اولى لان العلم لا يبقى علما اذا لم يوجد معلومه اما الامر فانه لا يلزم
زواله عند عدم الاتيان بالمامور به فثبت ان قولنا اولى التحقيق في
الجواب لا نسلم ان كل مامور مراد وبيان انفكاك الامر عن الارادة بالوجوه
المذكورة في مسئلة اثبات الكلام النفسي قوله وعن الثاني ان الطاعة
عبارة عن الاتيان بالمامور به لا بالمراد يعني ان الاشعرية تفسير الطاعة
بموافقة الامر والاولى ان يقال الطاعة موافقة الطلب فان الطاعة
كما تتحقق بامتثال المامور به قد تكون بترك المنهي عنه فاذا قلنا
موافقة الطلب عم المامور والمنهي والمعتزلة تزعم ان الطاعة موافقة
الارادة لاعتقادهم نفي الكلام النفسي وان الموجود في النفس حالة
الاقتصاد انما هي ارادة وقوع المكلف به قوله الا ان الامر صفة ظاهرة
والارادة صفة خفية يعني لنسبة الموافقة الى ما هو ظاهر اولى لان
الخفي مغيب عنا والجواب انا قد حققنا تغاير الامر والطلب بدون

الارادة فبطل قولهم ان الطاعة في باب التكليف موافقة الارادة بل
موافقة الغالب **قوله** وعن الثالثة بناء على جريان حكم التحسين والتقبيح
في افعال الله وقد ابطلنا اطلاقه ان التحسين لا يجري في افعال الله تعالى
يوهم انه لا يوصف بحسن البتة ولا نزاع في ان افعال الله حسنة وانما
النزاع في تفسير الحسن المنسوب اليه هل يرجع الى اشتمالها على حكمة
ترجع الى العبد كما تقوله المعتزلة وان الحسن ما ورد الثناء على فاعله
وما لفاعله ان يفعله وافعال الله تعالى عندنا حسنة بهذين التفسيرين
ولا يتوقف وقوعها منه عندنا على التفسير الاول ونقرر خلوها عن ذلك
لا يخرجها عن كونها حسنة فالافعال اذاً كلها حسنة بالنسبة اليه
وحسنة بالنسبة الى العبد باعتبار كونه مأمورا به وقبحها باعتبار كونها
منهيا عنها وهذا الوجه يختص بالعبد كما يسمى بالنسبة اليه طاعة
ومعصية **تتمة** لهذه القاعدة اختلفت المعتزلة والاشعرية في تفسير
الفاظ منها الهدى والضلال والختم والطبع والتوفيق والخذلان والاجل
والرزق والقرآن الكريم مشتمل على نسبة الهداية والضلال الى الله تعالى
في آي كثيرة والاشعرية تفسر الهدى بالتوفيق وهو خلق القدرة على
الطاعة والاضلال بالخذلان وهو خلق القدرة على المعصية وعندهم
ان القدرة على احدهما ليست قدرة على الاخر والمعتزلة تزعم ان القدرة
صالحة للايمان والكفر ففسروا الهدى باكمال العقل وارسال الرسل وخلق
الالطاف والتوفيق خلق كل ما يقرب الايمان ولا يوجبه ونحن لا ننكر
ان الهدى ورد في القرآن بهذا المعنى كقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى لكننا نقول كما ينسب اليه ذلك وورد القرآن به فينسب
اليه ايضا بالمعنى الذي ذكرناه ويدل عليه قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام
ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاثبات الدعوة عامة والهداية خاصة

وقال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذه
الهداية المنفية عن الرسول ليست الدعوة فانها ثابتة له وانما المنفي
خلق التوفيق للايمان قالوا والاضلال يرجع الى نسبتهم الى الضلال وهذا
التاويل لا يصح فان الله تعالى تمدح بذلك ونسبتهم الى الاضلال لا يختص به
تعالى واما الختم والطبع فيرجع عند الاشعرية الى خلق صفة في القلب
لا يمكن معها ورود الايمان والمعتزلة تنفي هذا التفسير لان بقاء التكليف
معه يكون تكليفا بما لا يطاق وهم يابونه فقالوا معناه ان الله تعالى لما
كلف بعض الكفار ومكنهم من الايمان فمن عاند واستكبر كان من عقوبته
خلق سمة في قلبه تعريف الملائكة بها وهذا لا يخرجهم مع بقاء التكليف
واستمراره عليهم بعد خلق الختم والطبع واما الاجل فهو عند الاشعرية
مدة الحياة ومن قتل مات باجله وزعمت المعتزلة ان من قتل مظلوما
لم يمت باجله لان الله تعالى نهى عن ذلك فهو لا يريده وهذا اصل قد ابطلناه
وقد حققنا ان الله تعالى مريد لكل ممكن واما الرزق فقالت الاشعرية
فهو ما ينتفع به حلالا كان او حراما وخصت المعتزلة اسم الرزق بالحلال
المملوك والزموا ان من لم يغذه اباه بحلال ولم يتناول مدة عمره الا يكون
الله تعالى رازقا له ولا البهائم لانها غير مكلفة وقد قال تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها والله سبحانه اعلم **قوله الباب**
السابع في النبوات **اعلم** ان النبوة ليست صفة ذاتية للنبي عليه السلام
كما صار اليه الكرامية لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار
اليه الفلاسفة حيث قالوا انما ترجع الى التحلي بالاخلاق الكريمة الى ان يصل الى
حال يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما ترجع الى اصطفاء عبد بالوحي
اليه قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال قل انما انا
بشر مثلكم يوحى الي فاثبت النبوة في البشرية وميز نفسه عليه السلام بالوحي

وان امر عليه السلام بتبليغ ما يوحى اليه كان رسولا كما قال تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت
رسالته وسيأتي تحقيق الرسل من الانبياء بان الرسل

انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فاذا كل
رسول نبي وليس كل نبي رسولا وسمي نبيا اما لاخباره فيكون مأخوذا
من الانباء ولرفعته فيكون مأخوذا من النبوة ولذلك قرئ مهموزا
وغير مهموز فاذا تقرر هذا فنقول انه تعالى ان يرسل الرسل مبشرين
ومنذرين وقضت البراهمة والصابية باستحالة النبوة والرسالة عقلا
وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة الى وجوبها عقلا لانها من اللطف
المقرب من الايمان واللطف واجب على الله تعالى عندهم وذهبت الاشعرية
الى انها جايزة عقلا واقعة شرعا اعني بادعاء الانبياء وتصديق الله تعالى
وتحقيق الجواز انها لا تستدعي جوازها سوى اثبات الكلام لله والقدرة
على افهامه وقد تقدم اثبات الكلام النفسي لله تعالى وما طريق معرفته
فيرجع الى الوحي بواسطة ملك او بغير واسطة ملك ولما تعين للنبوة
شبهة لم تذكر حيث ذكرها المصنف رحمه الله ان شاء الله تعالى وما ثبت به صدق
دعواه فيعرف بتنبيه الله تعالى بخلق المعجزة وهي كل فعل خارق للعادة
او ما ينزل منزلته واقع على وفق المتحدي به مع العجز عن معارضته فقولنا
او ما ينزل منزلة الفعل معناه ان المعجزة كما تكون بفعل الخارق كاحياء
الموتى وقلب العصى فقد تكون بالمنع من المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق
القدرة والداعي الى الفعل كقوله تعالى اٰيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا
وكقوله لمحمد صلى الله عليه وسلم والله يعصمك من الناس وقد صارت طايفة
الى ان اعجاز القرآن من هذا الجنس وهو صرف الفصحاء والبلغاء عن معارضته
مع انه من جنس مقدور البشر وهذا بعيد فانه لو كان من جنس مقدورهم

لوقع فيما مضى ولو وقع لنقل كما نقلت اشعارهم وامثالهم ومعنى
التحدي في المباراة وهو قول من يدعي المعجزة لا يأتي احد بمثل ما اتيت به
وبيان وجه دلالتها انه اذا شاء الله تعالى وكان دلالة المعجزة على صدقه فتدل
ايضا اخبار من ثبت صدقه بالمعجزة بتصديقه وقد كان في زمن موسى عليه السلام
جمع من الانبياء عليهم السلام يحكمون بالتورية ولم يكن للكل منهم معجزة بل كفى
في تصديقهم تصديق من ثبت صدقه ومن ثم كان من الدلالة على صدق نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم في دعوى الرسالة اخبار موسى وعيسى عليهما السلام ببعثته
وذكر نعته وصفته في التورية والانجيل كما قال تعالى الذين يتبعون الرسول
النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وكما انبأ عن عيسى
عليه السلام انه قال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وكما قال تعالى
وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ومع
ذلك الله تعالى قادر ايضا على خلق العلم الضروري بصدقه لكن تنبيه الله
تعالى ما ذكرناه **قوله** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** محمد رسول الله صلى الله
عليه وسلم والدليل عليه انه ادعى الرسالة وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارق
على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول ينتج ان محمدا رسول الله
صلى الله عليه وسلم **قوله** اما المقام الاول وهو انه ادعى النبوة صوابه الرسالة رسول ص
قوله فذلك معلوم بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم
ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه **قوله** والمقام الثاني في انه ظهرت المعجزة عليه
وبيانه من اوجه انه ظهر القرآن عليه والقرآن معجز على ما سنبينه وهو اٰيته الكبرى
التي تحدى بها على الكافة واعجازه باق مستمر الى زمننا هذا فلم يأت احد بسورة
من مثله الى الان **قوله** والقرآن كتاب شريف بالغ في الفصاحة لا شك ان القرآن
مشتمل على الفصاحة والجزالة والنظم المخصوصة والفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على
معناه بشرط خلو حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص

المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على ص

في ترتيب الاقوال و بعضها على بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات
في موارد ها وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هما البلاغة
ومذهب المحققين ان وجه اعجازه المتحدى به هو البلاغة وظاهر كلام الفخر
الاكتفا بالفصاحة البلاغة لا غير في هذا الوجه قوله وفي كثرة العلوم هذا
وجه ثان من الاعجاز اعنى اشتماله على كثير من العلوم المهمة في الدين المفتقر
اليها في اصلاح السر والسريرة قوله فان المباحث الالهية واردة فيه
على احسن الوجوه يعني من ذكر وجوه عديدة لا تكاد تحصى كثرة في
الاستدلال بالصنعة على الصانع مفرقة في اصناف المخلوقات كما قال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وذكر
دلايل التوحيد وتحقق وصفه بنعوت الجلال والاكرام وانه ليس كمثله
شيء وتحقيق استغنايه وافتقار كل شيء وتحقيق معاني اسمايه الحسنى مذكورها
مقرونة بما يناسب كل اسم منها والاحتجاج على صحة المعاني الجسماني ورفع الشبهات
والانبا عن وقوع الحشر والنشر والجزاء بالعدل والاحسان في الدارين على
تفاوت الدرجات والدركات ورؤية البارى تعالى في دار البقا الى غير ذلك قوله
وعلوم الاخلاق يعني ما اشتمل عليه من البحث على الاتصاف بمكارمها والنهى
عن سفسافها نحو قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من
دسيها وقوله وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم وقوله تعالى
ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون وقالت عايشة رضي الله عنها في
وصف النبي عليه السلام كان خلقه القران قوله وعلوم السياسات يعني شرع ما
يحتاج اليه من الاحكام في نظام احوال الخلق كشرع الزواجر المفضية الى حفظ
الاديان والابدان والعقول والاعراض والانساب والاقوال وشرع ما
يدفع الحاجات على وجه يحصل الغرض على اقرب حال كشرع البياعات والاجارات

والنكاح وتفاصيل احكامها وشرع انواع العبادات بتجديد العهد بعقود الايمان
واظهار صفة العبودية بدوام التصرفات الموصلة الى محبة المعبود كما قال عليه السلام
يحكى عن ربه تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به قوله وعلم تصفية الباطن يعني تطهيره
من الكفر والعجب والحسد والريا وتحقيق اليقين والاخلاص لسلامة الاعمال
ونحو ذلك قوله وعلم احوال القرون الماضية يعني لما فيه من قصص الاولين
بحصول الاعتبار والاتعاظ والوقوف على ايات الله الكبرى وليتحقق وصفه
تعالى بانه العلي القاهر قوله وذهب ان بعضهم نازع في كونه بالغا في الكمال الى
حد الاعجاز الا انه لا نزاع في كونه كتابا شريفا عاليا كثير الفوايد كثير العلم
فصيحا في الالفاظ ثم ان سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم نشا في مكة وتلك
البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية
والمباحث الحقيقية وانه عليه السلام لم يسافر الا مرتين في مدة قليلة
ولم يواظب على القراءة والاشتغال البتة وانقضى من عمره صلى الله عليه وسلم
اربعون سنة على هذه الصفة اعني من انتفاء اسباب التعليم وهو معنى قوله تعالى
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون قوله
ثم انه عليه السلام بعد الاربعين اظهر هذا الكتاب وذلك معجزة قاهرة كان ظهور مثل
هذا الكتاب عن مثل ذلك الانسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم
لا يمكن الا بارسال الله تعالى ووحيه والهامه والعلم به ضروري هذا هو المراد
من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله اي مثل محمد صلى الله
عليه وسلم في عدم القراءة والمطالعة والاستفادة من العلماء وهذا وجه قوي
وبرهان قاهر يعني لو نزلنا عن دلالة فصاحته وبلاغته وعجز الفصحاء عن
معارضته والاتيان بسورة من مثله فان ذلك هو الوجه الذي يتحدى به على كافة
الناس والجن كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا

القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وبالجملة فلنبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ايات ومعجزات كثيرة والفرق بين الاية والمعجزة
ان الاية تدل على صحة ما جاء به وان لم يتحد بها على الكافة كالقران
وقد اجمع المسلمون قاطبة على انه المعجز واختلفوا في تعيين الوجه المعجز
الذي تحدى به منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال بعض المعتزلة
اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص به فقط وقال قوم اعجازه فصاحته
وجزالته فقط وقال امام الحرمين والقاضي بالمجموع وقال قوم اعجازه
بالصدق عن معارضته وهو قول لابي الحسن الاشعري قال النظام كانت
العرب تقدر على النطق بمثله قبل بعثته عليه السلام فلما بعث سلبوا
هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جملة عدم تناقضه في اياته وتصديق
بعضها بعضا وقال قوم اعجازه انباؤه عن المغيبات فيما مضى وهو آت
وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه
انه قديم وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم اما وجه ما اختاره
الامام وفي تقريره ابطال المذهب الاول والثاني فهو انه عليه السلام
تحدى على ابلغاء الفصحاء ان ياتوا بمثله ثم نزل الى عشر سور ثم نزل
الى سورة والسورة مشتملة على الوجهين معا فان الشاعر المفلق اذا سرد
قصيدة بليغة ودعا الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة او نثر مرسل
بالغ اقصى الفصاحة ان لم يكن الاتي بذلك معارضا ولو اتى شاعر بشعره
عريا عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضا له وهو كنظم معارضة مسيلمة الكذاب
له بترهاته قال الامام هذا ما اختاره القاضي واستقر عليه نظره وقال
في تضاعيف كلامه ولو جعلت النظم بمجرده مع افادة المعاني معجزا لم يكن مبعدا
قال الامام وهو غير سديد فانه لا يمتنع ان يوجد كلام كذلك وقد صح
بهذا التقدير ابطال قول من زعم ان احدها كاف في اعجازه بالصدق فقد

سبق التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل شيء عنهم من ذلك فيما مضى
ولو نقل لوجد فانه مما يتوفر الدواعي على نقله واما من قال اعجازه بجملته
لعدم التناقض فيه على طوله وتصديق بعضه بعضا فلا ننكر ان ما ذكره
من اعظم دليل على انه من لدن حكيم عليم ولذلك وصفه تعالى على انه لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه الا ان التحدي لم يقع بذلك فان هذا الوصف
ثابت لجملته وقد وقع التحدي في سورة واما من قال اعجازه انباؤه بالمغيبات
فلا ننكر ايضا اشتماله على ذلك وانه من اصدق الايات الا انه لم يقع التحدي به
اذ لا يتحقق له في كل سورة واما من قال اعجازه بموافقته لقضايا العقول
فلا ننكر ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك واما من قال اعجازه
لكونه قديما فهو قول بقدم الحروف واضح البطلان واما من قال اعجازه
انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح فانه لا يمتنع ان يعبر عن الكلام القديم
بلفظ غير معجز فاذا تقرر ان المعجز المتحدى به البلاغة وان التحدي قد استقر
عن الاتيان بسورة فقد قال بعض الاصحاب لا بد من سورة كالبقرة او يونس
او هود لان هذه السور هي المشتملة على آي التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة
فيها منكر مطلق فلا يفسر بمثلها قدرا وقال الجمهور من الاصحاب يكفي اقصر سورة
كالعصر والكوثر قال امام الحرمين والذي ارتضاه القاضي في كتب النقض وارتضاه
ابو اسحق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاصيل
ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السور بعض الطول قال وهذا
لا ينضبط بحروف وكلام وانما يصار في مثله الى التعارف من اهل الخبرة والدراية
بالبلاغة والنظم قال اهل الزيغ والضلال لنا على ما ذكرتموه سؤالان احدهما
ما تعنون بقولكم القران معجزا تعنون به المقروء او القراءة فان عنيتم المقروء فهو
قديم عندكم وشرط المعجزة عندكم ان تكون فعلا لله تعالى خارقا والقديم لا يكون
مفعولا وان عنيتم به القراءة فالقراءة فعل القاري وكسبه فلا يكون معجزة ايضا

لا يقال ان الله تعالى خلق ذلك من غير كسب النبي فيكون معجزا لانا
نقول ان محل ذلك الخلقة في لسان النبي صلى الله عليه وسلم ومن المعلوم
ان الحروف القايمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجز لا يكون
مقدورا لغير الله تعالى او يخلقه في محل اخر غير لسان النبي صلى الله عليه وسلم
من لوح او قلب ملك او شجرة فيكون المعجز اذا ما قام بذلك المحل لا ما
نطق به النبي صلى الله عليه وسلم فهو معجزة لم نسمعه منه وما سمعناه
ليس بمعجزة السوال الثاني انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته
ونظمه وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل
الاقوال في ذلك فاذا من يزعم ان ذلك من النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة
الجزالة فيه معجزا وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر كون الصرف معجزا
وحق المعجزة ان تكون ظاهرة لكل من هي في حقه معجزة بحيث لا يستراب في ذلك
البتة والجواب عن الاول ان نقول نعني به التعبير المنظوم هذا النظم الخاص
قولهم انه عن الاحوال فعل القارئ وكسبه فلا يكون معجزا قلنا لا يتعين ان
يكون مكسوبا ولا مانع ان يخلق الله تلك الحروف المنظومة في لسان نبيه
عليه السلام من غير ان تكون له قدرة عليها ويظهر اعجازه في نظمه المخصوص
ولا مانع ايضا ان يخلق الله تعالى في نفس النبي صلى الله عليه وسلم كلاما منظوما
يترجم عنه بلسانه فيكون تحريك لسانه مقدورا لكن المعجز بما اشتمل عليه
جنانه ولا مانع ان يخلق الله تعالى في قلب الملك او لسانه فيلقيه على قلب
النبي صلى الله عليه وسلم وحيا ويعبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ولا مانع
ان يخلق الله تعالى تلك الكلمات المنظومة في اللوح المحفوظ فيدركها جبريل بنفسه
او بواسطة ملك غيره فينزل بها ويقروها على النبي صلى الله عليه وسلم ويسمعها
منه كما نسمعها نحن من النبي عليه السلام كذلك فتكون المعجزة هو الكلام المنظوم
النظم الخاص وجبريل يظهره للنبي عليهما السلام والنبي عليه السلام يظهره لنا

واظهاره دليل على صدقه وان كان موجودا قبل ذلك ويكون كخلق الله تعالى
الناقة في الصخرة قبل اظهارها عند دعوى صالح عليه السلام الرسالة
والنبوة فتكون اية له ودليلا على صدقه صلى الله عليه وسلم وهذا من اقرب
الوجوه ثم لا بد من السنة الدقيقة وهو انا اذا راينا شعر شاعر فانا نجد
من انفسنا قدرة على التلفظ به وان كنا لا نحس من انفسنا القدرة على مثل
ذلك الشعر فيكون الملفوظ من حيث انا سمعناه وحفظناه مقدورا لنا
والنظم المرتب غير مقدور لنا والجواب عن الثاني من المعلوم ان القران
قد باين كلام العرب في محاوراتها ومراسلاتها وخطبها واشعارها
فصاحة وجزالة ونظما فحيث عجزت عن معارضته اولا واخرا لا افكار
يعارضونه بما عندهم وقد احست العرب بانه خارج عن حسن كلامهم
ومن له ادنى معرفة باللسان العربي والنظم يعرف اعجازه والبلغاء يعرفون
اعجازه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان ابلغ كانت معرفته بذلك
اتم واكمل ثم الاختلاف في وجوه اعجازه مع تحقق ما يختاره فيه
لا يوهن وجه الاعجاز ولو اجتمع عند العالم بوجوه الاعجاز التي
اخترناها من الجزالة والبلاغة علم بوجوه الحكم والمعاني الشريفة
كما اشار اليه الفخر من العلم بشواهد الصنع ودلايل التوحيد ووجوه
السياسات العامة والعبادات الخاصة والامر بمكارم الاخلاق والنهي
عن دنيها والحث على محاسن الشيم لكانت معرفته باعجازه اتم وفوق ذلك
درجات الراسخين في العلم والله اعلم فان قيل فاوجه البلاغة في القران وما وجه
خروج نظمه عن جميع الكلام قلنا اما البلاغة فيه فلا خفاء بها والبلاغة
ما تقدمت الاشارة اليه من التعبير عن معنى شريف بلفظ شريف رايق مبين
عن المقصود من غير مزيد مع اشتماله على الوزن المخصوص الخارج من اساليب
نظم العرب ونثرها فان الشعر موزون معقود بقافية الشعر واجزايه

لا تزيد على اصولها على ثمانية وهي فعولن فاعلن خماسيان ومفاعيلن
ومتفاعلن وفاعلاتن ومستفعلن ومفاعيلن ومفعولات سباعية
والقران لا يتقيد بذلك والبلاغة تتعسر اقسامها فمنها جوامع الكلم الدالة
على المعاني الكثيرة بالالفاظ الوجيزة وهذا القدر لا يحصى كثرة في القران
فمن ذلك انباؤه عن قصص الاولين ووبال المشركين كقوله تعالى وعادا
وثمودا وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن
السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم
موسى بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا اخذنا بذنبه
فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به
الارض ومنهم من اغرقنا فانظر ما اشتمل عليه سطر هذه الاية من عظم
القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع
وخروجها باستعلائها على القلوب عن كلام كل مربوب ومنها قوله تعالى
في مفتتح امر السفينة واجرائها واذلال الكفرة واستقرارها وتوجه امر
التسخير على الارض والسماء بقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا
سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم
الظالمين ومن بلاغته ذكر القصص من غير انحطاط عن رتبة الكلام
الجزل ومعظم البلغاء يعلو كلامهم ما لم يلابسوا حكايات الاحوال فاذا حاولوا
ذلك انحط كلامهم عنه ونزلوا عن درجة البلاغة والقران العظيم مشتمل على القصة
الواحدة بالالفاظ المختلفة وكل يشتمل على نوع من البلاغة مع اسباب تارة ومن
ايجاز اخرى ومما يعد من بلاغته حذف الاجوبة لقوة اشعار الكلام بها كقوله
تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى وقوله
تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤف رحيم ومن اركان بلاغته
حسن مطالع الكلام ومقاطعه ولا يخفى ذلك في الكتاب العزيز على من شدا

طرفا من علم البديع وقد صنف الائمة في اعجاز القران وبلاغته كتبا مطولة
تشفي الغليل لمن اراد معرفة ذلك على طريق التفصيل ومما اشتمل عليه من الاعجاز
ولم يتحد به انباؤه عن قصص الاولين على حسب ما الفيت في كتب الله تعالى
المنزلة ولم يكن عليه السلام ممن عاين نقلها ولا مارس تلقين الكتب وانما
نشأ بين ظهور العرب ولم يعهد له سفر فيوقع في مثله دراسة فكان ذلك
ادل دليل على صدقه كما اشار اليه في قوله وما كنت تتلوا من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ومن هذا النوع اشتمال القران
العزيز على ما يطابق عليه الكتب المنزلة من ذكر صفاته تعالى وجلاله وتنزيهه عن
النقايص ومما اشتمل عليه ايضا الانباء عن غيوب تتعلق بالاستقبال
كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية وقوله تعالى فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام الاية وقوله تعالى الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى وعدكم الله مغانم
كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم وقال تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
ووقع جميع ذلك كما اخبر ومن اياته بقاؤه محفوظا دون سائر الكتب
من غير تبديل ولا تحريف كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
ومن اياته تيسيره للذكر كما قال تعالى ولقد يسرنا القران للذكر ومن اياته
استعلاؤه على النفوس لقوله تعالى فان استطعت ان تبتغي نفقا في
الارض او سلما في السماء فتأتيهم باية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
فاذا تحقق هذا قلنا من كان من اهل الفصاحة والبلاغة المتحدى عليه
بذلك فانهم يجدون من انفسهم العجز عن مقابلته فيعلمون صدقه وغير
اهل البلاغة يعلمون صدقه بعجز اهل الصناعة كما علمت السحرة صدق موسى

عليه السلام فى اية العصى فهم اهل الصناعة وعلم غير السحرة صدقه فعجز
اهل الصناعة وكما علم الاطباء بعجزهم عن ابراء الاكمه والابرص مع اجراء ذلك
على يد عيسى عليه السلام بصدقه وعلم غير اهل الطب صدقه لعجز اهل الصناعة
وسنة الله تعالى ان يرسل رسوله كل زمان باية من جنس ما هم عليه عاكفون
ليكون ابلغ فى عجزهم قوله الثانى ان محمدا صلى الله عليه وسلم تحدى العليين
بالقران فهذا القران اما ان يكون قد بلغ الى حد الاعجاز او ما يكون كذلك
يريد ان كل ما اشار به اما ان يكون من غير جنس مقدورهم او من جنس
مقدورهم قوله فان كان بالغا حصل المقصود يعنى المعجز الا الاتيان
بفعل الله تعالى خارق للعادة مع العجز ممن تحدى به عليهم والتقرير كذلك
فيكون المقصود حاصلا لا محالة قوله وان قلنا انه ما كان بالغا الى حد
الاعجاز يعنى انه من جنس مقدور البشر فحينئذ كانت معارضة ممكنة
يعنى على هذا التقدير ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب رغبة
الناس الى الاتيان بالمعارضة يعنى من الحاجة الى الاحتراز من قتل
النفوس و لتحرير مع امكان دفع جميع ذلك بالاتيان بسورة
من مثله فثبت ظهور المعجزة على يد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد
من التقديرين يعنى سواء قيل اى اعجازه بالصرف او للبلاغة واعجازه متحقق
قوله الثالث انه نقل عنه معجزات كثيرة وكل واحد منها وان كانت مروية
بطريق الاحاد فانها اذا كثرت فانه يمتنع فى العادة ان تكون كلها كذبا
يعنى وقد كثرت وهذا للطلوع اكثره ايات لم يتحد بها وهى دالة على
صدقه وانما لم تنقل متواترة لانها لم يحضرها العدد الكثير ولا هى الاية
الكبرى التى تحدى بها ليبعث عليها اظهارها الى عدد يحصل العلم بنقلهم
كالقران ثم نقلت على لسان الاحاد وان تواترت عمن نقلها عنه لكن شرط
التواتر المفيد للعلم اتحاد الطرفين والواسطة ولم يوجد الطرف الاول

العدد الكثير لكن وجه حصول العلم بذلك انها وان اختلفت فقد
اشتملت على قدر مشترك وهو اجراء الله تعالى على يديه من الايات العظيمة
كانه ما لم يجر العادة بخلق مثله الا لمن اختاره الله تعالى وذلك كنطق
العجما ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع اليه وتكثير القليل صلى الله
عليه وسلم وقد اجمع الايمة من ذلك كثيرا مجموعها يفيد القطع باختصاصه
بخارق العادات ومن وجه ثان وهو ما اشار اليه من ان العادة تحيل
ان تكون كلها كذبا فلا بد من صدق بعضها والمقصود حاصل ويلحق
بهذا النوع الايات المبشرات كحجب الشيطان عن استراق السمع وخرور
الاصنام حين مولده وخمود نار فارس وانشقاق ايوان كسرى
وعصمته من الناس قوله واما المقام الثالث وهو ان كل ما كان كذلك
كان نبيا فالدليل عليه ان الملك العظيم اذا حضر فى المحفل العظيم فقام
واحد وقال ايها الناس انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان
كنت صادقا فى كلامى فخالف عادتك وقم من سريرك فاذا قام ذلك الملك
عند سماع هذا الكلام عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقا
فى دعواه فكذلك ههنا اختلف الاصوليون فى وجه دلالة المعجزة فمنهم
من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول اذا خلق الخارق على وفق
دعواه وتحديه فكان قال بالقول صدقت فيكون مدلولها على هذا التقدير
خبرا ومنهم من قال انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقريرها انت
رسولى او بلغ رسالتى والانشاء لا يحتمل التصديق ولا التكذيب وعلى
التقديرين يحصل المقصود من صدقه فى دعوى الرسالة والاول اولى
لانه لا يدعى الرسالة ما لم يعلمه الله تعالى بذلك ويامره به فيكون نبوته
وارساله سابقا على تحديه على من ارسل اليه واظهاره باسده كما فى قصة
موسى عليه السلام ثم قرروا كيفية الدلالة من وجهين احدهما انها تدل

عقلا قالوا لان خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه مع
العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه
كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ان ارادته لذلك
بالضرورة والى مثل هذا ميل الاستاذ الوجه الثاني ان دلالتها عادية
لدلالة قراين الاحوال الدالة على خجل الخجل ووجل الوجل وخوف
الخايف قالوا بان خلق الله لهذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على
صدقه بالضرورة عادة وهذا ما اشار اليه الفخر في تقرير وجه دلالتها
وهو اختيار الامام ثم لتعلم انا نحتاج في تقرير دلالة المعجزة الى اثبات الصدق
لله تعالى فان المصدق سالم يكن صادقا لا يثبت صدق من صدقه واحتج
الامام على ذلك ان كل عالم ففي نفسه حديث يطابق معلومه وذلك هو
الخبر الصدق واخبار الخلاف لا يكون الا على تقدير او جهل وهما محالان على الله
تعالى فوجب كونه صادقا هذا تقرير الدليل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول
تتمة اعلم ان المنكرين لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم
فرقتان فرقة امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
احكام شريعة موسى عليهما السلام وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في احالته
على زعمهم بوجهين العقل والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا
والبدا على الله محال واما النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص ان
شريعته لا تنسخ فانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الفرقة الثانية تعرف
بالعيسوية قالوا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول لكن الى العرب خاصة
وكذلك عيسى رسول في قومه والرد على من احال النسخ للبدا ان يقال ما
تعني بالبدا ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة في المنسوخ ما كان خافيا
فلا نسلم استلزام النسخ لذلك فانه لو استلزم تصرفه تعالى في افعال عباده
بمنع ما اطلقه واطلاق ما منعه في وقت البدا اللزم من ذلك من تصرفه فيهم

بانتقالهم من الصحة ومن الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن
الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا
يمتنع في الحكمة ان يامر الحكيم مريضا باستعمال دواء في وقت ثم ينهاه عنه
في وقت اخر لعلمه بصلاحه في الحالين فمن الحكمة تخصيصهم عن القتال في اول
الاسلام لقلتهم وايجابه عليهم عند كثرتهم اذ قال تعالى فاقتلوا المشركين
هذا اذا تنزلنا على اعتبار الصلاح والا فنعتقد ان الله يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق
دعوى المتحدي مع العجز عن معارضته من تحدى عليه لا يخلو اما ان يدل
على صدق من يدعي الرسالة او لا فان لم يدل فيلزم انه لا يقع دلالة على
صدق موسى عليه السلام على زعمكم وان دل فوجب تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم وعيسى صلوات الله عليهم وقد اخبرانا بالنسخ وقد ثبت من نص التورية
ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة
ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كساير العشب ما خلا وقد
حرم بعض ذلك في التورية ان من شريعة ادم عليه السلام جواز نكاح الاخت
وقد حرم ذلك وقد كان من شرع يعقوب الجمع بين الاختين وقد حرموه
وقد كان العمل في السبت في شريعة موسى مباحا وحرمه موسى عليه السلام ولم
يكن الختان واجبا الذي الولادة وقد اوجبوه واما دعوى ان موسى عليه
السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مختلفة لهم ابن الراوندي وقد كان
يعلم الغرق الشبه طلبا للدنيا ولو كان ذلك النقل حقا لاحتج به اليهود
على النبي عليه السلام وقد بالغوا في اخفاء نوره حتى غيروا صفته ولم يحتج
احد منهم بذلك عليه مع شدة حرصهم على ذلك وتوفر الدواعي على نقله
لو كان حقا واما العيسوية فاذا سلموا صدقه عليه السلام لزمهم صدقه في
جميع ما اخبر به وقد اخبر انه رسول الله الى الكافة وانه بعث الى الاحمر والاسود

قوله وفي المسئلة طريق اخر وذلك اذا اثبتنا في الطريق الاول نبوته
بالمعجزات ثم اذا ثبتت نبوته استدللنا بقوله عليه السلام على صحة اقواله
وافعاله عليه السلام واما في هذا الطريق فاذا تبين ان كلها اي بين الافعال
والاقوال فهو افعال الانبياء عليهم السلام فوجب ان يكون نبيا حقا من عند الله
هذه الطريقة طريقة اعتبارية وهو اختيار الجاحظ وارتضاها الغزالي
في المنقذ وانما يفيد لمن اعترف باصل النبوات اما من يكذب بها فكيف
يعرف ان هذه افعال الانبياء الا انه يريد انه لا حاصل للنبوة الا التخلية
كما تقول الفلاسفة وهو غير ما ندعيه وانما نعني بكونه نبيا ورسولا انه
يوحى اليه ومامور بتبليغ ما اوحي اليه قوله وتقرير هذا الطريق ان يقول
الانسان اما ان يكون ناقصا وهو ادنى الدرجات وهم العوام واما ان يكون في ذاته صح
كاملا في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الاولياء وهم في الدرجة المتوسطة
واما ان يكون كاملا في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الانبياء عليهم
السلام وهم في الدرجة العليا يقال له لا ننكر ان للانبياء خصوصيات
غير هذا من الوحي والعصمة والتبليغ من الله تعالى ومنهم مكملون وانا
تكملة الغير لا يكون الا للنبي ممنوع فان هذه الدرجة ثابتة للعلماء
والاولياء بواسطة هداية الرسل والاقتداء بهم عقدا وقولا وفعلا قال
الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقال
عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وقال ايضا لان يهدي الله بك رجلا خير
لك من حمر النعم وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ قوله والتكميل اما ان يعتبر في القوة النظرية
والعملية او في العملية ورأس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية معرفة الله
تعالى ورأس الكمالات في القوة العملية طاعة الله تعالى ومن كانت درجته من
كمال هاتين المرتبتين اعلا كانت درجات ولايته اكمل ومن كانت درجاته

في تكميل الغير في هاتين المرتبتين اعلا كانت درجات نبوته اكمل فاذا
عرفت هذا فنقول ان عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم مملوا
من الكفر والفسق اما اليهود فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه
والافترا على الانبياء وتحريف التورية وقد بلغوا الغاية واما النصارى
فقد كانوا في القول بالتثليث والاب والابن والحلول والاتحاد وقد
بلغوا الغاية واما المجوس فقد كانوا في القول باثبات الالهين ووقوع المحاربة
بينهما اعني اشخاص النور والظلمة المعتواس بينهما وفي تحليل انكاح
الامهات والبنات وقد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في عبادة
الاصنام وفي التعصب والغارة وقد بلغوا الغاية وكانت الدنيا مملوة
من هذه الاباطيل فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وقام يدعوا
الخلق الى الدين انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى
الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الكفريات وزالت هذه
الجهالات واكثر بلاد العالم وفي وسط المعمور وانطلقت الالسنة
بتوحيد الله واستنارت العقول بمعرفته ورجع الخلق من حب الدنيا الى حب
المولى تعالى بحسب الامكان هذا كله حق وصدق قوله واذا كان لا معنى
للنبوة الا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية هذا
من ثمرات النبوة ويعني انه لا معنى للنبوة الا هذا ممنوع قوله ورأينا انه
حصل هذا الاثر بسبب سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم اكثر
مما ظهر بسبب مقدم موسى عليه السلام علمنا انه كان سيد الانبياء عليهم السلام
وقدوة الاصفياء لا نشك في فضله من هذا الوجه وله فضايل اخر قوله
وهذه الطريقة عندي افضل واكمل من الطريقة الاولى هذا لا يصلح لو يسلم
استقلالها مع انه عليه السلام انما تحدى واحتج على الجن والانس بالقرآن واعجازه
ومعرفة هذه الطريقة لا تعلم الا بعد مدة بالمخالطة والمعاشرة والبحث

عن سيرته وما تحدى به يوف صدقه به بالمعجز عنه في الحال لان هذا
يجري مجرى برهان اللم يعني ببرهان اللم الاستدلال على ثبوت الشيء
بثبوت سببه كالاستدلال بمس النار الخشبة على وجود الاحراق
وبحدوث النار على حدوث الدخان **قوله** لانا بحثنا عن معنى النبوة
فعلمنا انه شخص بلغ في الكمال في القوة النظرية والعملية الى حيث يقدر
على معالجة الناقصين في هاتين القوتين وعلمنا ان محمدا عليه السلام
كان الكمل البشر في هذا المعنى فوجب ان يكون افضل الانبياء واما الطريق الاول
فانه يجري مجرى برهان الان وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر كالاستدلال
باحراق الخشب على انها مستها النار والاستدلال بوجود الدخان على وجود النار
قوله فانا نستدل بحصول المعجزات على الانبياء وهو يجري مجرى الاستدلال
باثر الشيء على وجوده ولا شك ان برهان اللم اقوى من برهان الان يعني
لان الاول يشعر بالشيء ويفيد فهم حقيقته والثاني انما يشعر به اشعارا
جمليا وتمييزه وتمييز الشيء بعوارضه ولوازمه فكان الاول اتم والله اعلم
قوله المسئلة الثانية المنكرون للنبوات طعنوا في المعجزات من ثلاثة اوجه
احدها قالوا لم قلتم ان هذه المعجزة فعل الله تعالى وخلقه وبيان هذا السؤال
من وجوه وقرره من عشرة اوجه   وقال المقام الثاني فاعلها
هو الله تعالى فلم قلتم انه فعلها تعالى لاجل التصديق وقرره المقام الثالث
سلمنا ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق فلم قلتم ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق وقرره **اعلم** انه لا وجه لعرض هذه الشبهة مسلة بنفسها وانما هو شبه
كل قاعدة ان تذكر عقيب ذكر ادلتها ويجاب عنها وبالجملة فلنذكر في
النبوات شبه يذكر منها اجلها بقدر ما ذكره في اثباتها ونتبع كل شبهة
بجوابها ان شاء الله تعالى لئلا يستقر في النفس منها ما عول عليه البراهمة
قالوا ما جاءت به الرسل على زعمكم لا يخلو اما ان تستقل العقول بدركه

ونقضي بحسنه وقبحه اولا فان كان يقضي العقل بمدحه وحسنه عما جاءت
به وان كان غير مدرك بالعقل فكيف يقبل ما يخالف العقول وجوابها
من اوجه ان هذه الشبهة مبنية على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي
وقد ابطلناها في الثاني سلمه جدلا ونختار القسم الثاني قولهم ان ما لا يدرك بالعقل
غير مقبول قلنا ما المانع ان يكون حظ العقل منه الجواز ويوجد الوقوع
من الشرع كمعرفة الشكر اللايق بجلال الله تعالى وكبيان ما بعد الموت والحشر و
النشر ومقادير الثواب والعقاب او يوجد منه كيفية باستعمال المصالح والاحتراز
عن المفاسد سلمنا ان العقول تستقل بدركه فما المانع من اتيانهم بذلك   الثالث م
التذكير والتاكيد والتنبيه للغافلين والعقلاء على حسن تكرير المواعظ
كما قال تعالى حكاية في جواب من قال لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم
عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون **الشبهة الثانية** معنى
ما اشار اليه المصنف قالوا مدعي الرسالة مشاركة لنا في النوع والصورة
ودعواه اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه
فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق
على وفق دعواه كيف يدل مع انا نشاهد وقوع كثير من الخوارق ولا دلالة
له وبيانه من العشرة الاوجه التي ذكرها المصنف الاولى ان الانسان اما ان يكون
عبارة عن النفس الناطقة يعني الجوهر المجرد كما زعم الحكماء او اللطيف الساري في
البدن كما يزعم اكثر المتكلمين او على هذا البدن يعني كما يزعم كثير من المعتزلة فان
كانت عبارة عن النفس فلم لا يجوز ان يقال ان نفس ذلك الرسل كانت مخالفة
لنفوس ساير الخلايق ولاجل خصوصية نفسه قدر على الاتيان بما لا يقدر عليه غيره
الثاني لا شك ان الادوية لها اثار عجيبة فلم لا يجوز ان يقال انه وجد دواء
وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره يعني انه وجد جسمانيا او معدنيا او
حيوانيا له خاصية غريبة لتلك الامور الغريبة فلذلك صدر منه ما صدر **الثالث**

ان الانبياء صلوات الله عليهم اقروا بثبوت الجن والشياطين يعني مع
انكار الحكماء لهم مع نطق الكتاب العزيز بذلك قال وهب ان وجودهم
لم يثبت بالدليل الا ان احتماله قايم فلم لا يجوز ان يقال ان الجن والشياطين
هي التي اتت بهذه العجايب والغرايب اليس يقولون ان الجن يدخل في
باطن المصروع ويتكلم هناك فلم لا بل لم لا يجوز ان يقال الذيب انما تكلم
بهذا الطريق ليعقوب عليه السلام الرابع اليس ان المنجمين والصابية
اتفقوا على ان الكواكب والافلاك احياء ناطقة وذهب انه لم يثبت ذلك
بالدليل الا ان الاحتمال قايم فعلى هذا التقدير لم لا يجوز ان يقال فاعل
هذه المعجزات هي الافلاك والكواكب الخامس اليس ان المنجمين اطبقوا على ان
لهم السعادة اثرا في القدرة على الافعال العجيبة ولهم الغيب اثرا في القدرة
على الاخبار عن الغيوب فعلى تقدير ان يكون الذي قالوه حقا لم لا يجوز ان يقال
اتفق لهم برج السعادة اثر في القدرة على هذا الافعال العجيبة وبرج الغيب
قدرة عظيمة ولاجل تلك القوة على الاتيان بالافعال الغريبة وبالاخبار عن
الغيوب السادس اليس ان المنجمين قد قالوا ان للكواكب الثابتة اثارا
عظيمة بالغة في السعادة والنحوسة فلم لا يجوز ان تكون احوالهم من هذه
الابواب الثامن اليس ان الفلاسفة اطبقوا على العقول والنفوس فلم لا يجوز
ان يكون موجد هذه المعجزات العقول التاسع اليس ان محمدا صلى الله
عليه وسلم وساير الانبياء عليهم السلام اخبروا ان القران وساير الكتب انما
وصلت اليهم بواسطة الملك فنقول اما قبل الدليل فيجوز ان يكون ذلك
الملك غير معصوم بل يكون اتيانا بالفعل القبيح الا انا بشهادة الانبياء
صلوات الله عليهم عرفنا كون ذلك الملك معصوما فعلى هذا يتوقف صحة
نبوة الانبياء على عصمة ذلك الملك ويتوقف عصمة ذلك الملك على صحة
نبوتهم وذلك دور وهو باطل وهذا الوجه اخر ما ذكره وجوابه ان المعجزة

السادس
ان المنجمين اطبقوا على ان للغريبات في هذه الابواب اثار عجيبة فلم لا يجوز ان يكون المعجزات من هذه الابواب السابع صح
النفوس م

اذا

اذا افادت العلم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم فهي بعينها دالة على صدق
مثله والا لم يحصل العلم بصدقه العاشر اليس الانبياء اتفقوا على اثبات
الروح الموصوف بالخبث في غاية القوة والشدة وهو ابليس فلم لا يجوز
ان يكون الذي اعانه على تلك الاعمال هو ابليس لا يقال ان محمدا صلى الله عليه
وسلم لعن ابليس فكيف يعينه لانا نقول ان المكان الخبيث قد رضي بشتم
نفسه ليتوصل به الى ترويج خبثه وغرضه فهذه احتمالات عشر فبين انه
لم يثبت بالدليل ان فاعل المعجزة هو الله تعالى وقد اكتفي في الجواب على التشكيك
في هذا المقام بقوله انا قد بينا في باب الصفات انه لا موجد الا قدرة الله تعالى
وح يبطل الاحتمالات العشرة ولا يكفي هذا مع اعترافنا بان للعباد في
بعض الافعال كسبا وانما يمكن منهم التوصل بكسب بعض الافعال الى استعقاب
امور اجرى الله تعالى عادته بوقوعها عند ذلك كاثار السحر عقيب قول ونفث
وكتوجيه الحديد المغناطيس لستعقب الجذب فلا يظهر اختصاص مدعي النبوة لم
الجواب انا قد ذكرنا في قيود المعجزة لا بد وان تكون فعلا لله تعالى او ما
يتنزل منزلته الفعل الخارق للعادة مقرونا بالتحدي مع العجز عن معارضة
من تحدى عليه وشرطنا كونه خارقا للعادة ليتميز به المدعي فان المتحدي بالتقدم
والمعتاد لا اختصاص له بدعواه وقيدناه بالاقتران بالتحدي لئلا يتحدى
الكاذب بمعجزة من مضى حجة لنفسه وقيدناه بعدم المعارضة ليتميز عن السحر
وما يتوصل به الى الخوارق من السيميا والطلسمات والخواص والقرايم واستخدام
العلويات وجميع ما ذكروه فان مدعي مثل ذلك لا يسلم عن المعارضة كيف وان
الله تعالى اجرى سنته بانه لا يرسل نبيا باية في عصر ما الا من جنس ما هو الغالب في
عليهم فلما كان قلب العصا ثعبانا مما يستحيل الوصول الى مثله بالسحر كان اعرف
السحرة وهم الوف بعجزهم عن معارضتها وقولهم امنا برب العالمين رب
موسى وهرون وجوابهم لما هددهم بغاية التهديد وقطع الايدي والارجل

من خلاف والصلب في جذوع النخل فاقض ما انت قاض انما
تقضي هذه الحيوة الدنيا انا امنا بربنا من ادل دليل على صدقه في
رسالته صلى الله عليه وسلم وايته ولما كان ابراء الاكمه والابرص مما
يستحيل الوصول اليه بصناعة الطب كان ظهور عيسى عليه السلام
بذلك في زمان كثير فيه علماء هذه الصناعة وتحديه من ادل دليل
على صدقه في دعوى رسالته ودلالة آيته ولما كان الخليل عليه السلام
في قوم غلب عليهم امر الطبايع كانت ايته قلنا يا نار كوني بردا وسلاما
على ابراهيم ولما كان نبينا عليه السلام نشأ في قوم غلبت عليهم الفصاحة
والبلاغة حتى كان احدهم يضع القصيدة ويعلقها بالبيت ويقول لا ياتي
احد بمثلها كانت ايته القران العزيز نظمه واسلوبه وجزالته وفصاحته
مع استمرار العجز عن معارضته بسورة من مثله الى وقتنا هذا من ادل دليل
على صدقه فتبين ان جميع ما اتى به خارج عن الوقوف حادثة سحر او سحر او
استخدام وتنزيهات هيهات هيهات ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره
الكافرون **الشبهة الثالثة** وهي ما اشار اليه في المقام الثاني قال سلمنا
ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم ان فعلها لاجل التصديق وتقريره ان للناس
مذهبين احدهما ان افعال الله تعالى واحكامه غير معللة بشيء من الاغراض
بالدواعي وهم الاشعرية **قوله** والثاني ان افعاله موقوفة على الدواعي وهم المعتزلة
قوله اما الاول وهو قول اهل السنة فعلى هذا التقرير يمتنع ان يقال
ان الله تعالى يفعل شيئا لاجل شيء فكيف يقال مع هذا المذهب انه فعل هذه
المعجزة لغرض التصديق واما الثاني وهو قول من يقول ان افعال الله تعالى
لا بد فيها من الدواعي فعلى هذا القول كيف عرفتم انه لا داعي لله تعالى في خلق هذه
المعجزات الا تصديق هذا المدعي وبيانه من وجوه يعني انا نتبع ببيان انواع
يجوز ان تكون انبا بالحدوث هذه الخوارق الا ان **قوله** احدها ان العالم محدث

عليه بابراء الاكمه والابرص بل باحياء الموتى وعجزهم عن معارضته مد

الغريب مد

يعني عن عدم سابق عندكم وهذه الامور المعتادة قد كانت في اول
حدوثها غير معتادة فلعله سبحانه فعل هذه المعجزات ليصير ابتداء
عادة **قوله** الثاني لعله تكون عادة متطاولة فان فلك البروج تتم دورته
في ست وثلثين الف سنة يعني الفلك الثامن وهو فلك المنازل ايضا
فيكون وصوله الى اول الحمل وهي منزلة السرطان غاية لها في هذه المدة
واذا كان لا يحصل الا في هذه المدة الطويلة الا انها عادة متطاولة يعني
فلعل هذا الذي ادعيتم وقوعه معجزا من هذا الباب فلا يدل **قوله** الثالث
لعله تعالى خلق هذه المعجزة معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف العالم او كرامة
لولي او معجزة لملك من الملايكة في السموات او كرامة لواحد من الجن
الساكن في الهواء او في البحار وكل ذلك محتمل يعني وعلى هذا التجويز لا يكون
لمدعيها اختصاص بها فلا يدل على صدقه **قوله** الرابع لعله تعالى اظهر
هذه المعجزة على يد المدعي مع كذبه حتى تشتد الشبهة وتقوى البلية
ثم ان المكلف ان احترز عنها مع قوة الشبهة استحق الثواب العظيم وهذا
هو الذي ذكرناه في جنس انزال المتشابهات يعني نقيل حسن انزاله
من الله تعالى مع قدرته على انزاله محكما قاطعا للشبهة يثبت على هذه
التقديرات لا يدل المعجز على صدق المدعي ويعني بقوله المعجزات في زعمكم
فانه لا يكون معجزا على هذا التقدير قال ثم انا نختم هذا الفصل بسؤال
آخر فنقول الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان كان
الاول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على داعية يخلقها الله تعالى
فيه وعلى هذا التقدير يكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد وفاعل السبب
فاعل المسبب وافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له وعلى هذا التقدير
يكون خالق كل القبايح هو الله تعالى فكيف يمتنع من الله خلق المعجزة على يد
الكاذب وهذا لازم للمعتزلة المدعين لهذا القسم **قوله** وان كان الاول

وهو ان العقل لا يتوقف على الداعي فحينئذ يصح من الله تعالى ان يخلق
المعجز لا لغرض اصلاً ومع يخرج المعجز عن كونه دليلا على الصدق يعني وهذا
لازم لاهل السنة المدعين لهذا القسم **قوله** المقام الثالث سلمنا ان
الله تعالى فعله لاجل تصديق المدعي فلم قلتم ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق وهذا انما يتم اذا ثبت ان الكذب على الله محال واذا نفيتم
الحسن والقبح من افعاله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه
يعني يا معشر الاشعرية واجاب عن هذين المقامين فقال ان الشيء قد
يكون جايزا في نفسه مع حصول العلم الضروري بكونه لا يقع الا ترى ان
حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جايز مع انا نعلم
قطعا انه لا يوجد واذا راينا انسانا ثم غبنا عليه ثم رايناه ثانيا
جوزنا ان الله تعالى اعدم ذلك الرجل الاول وخلق شخصا اخر مساويا
في الخلقة والصورة ثم مع هذا التجويز نقطع بانه يوجد هذا المعنى
فكذلك ههنا ما ذكرتموه من الاحتمالات قايما الا ان الله تعالى اودع
في عقولنا علما ضروريا وهو انا متى اعتقدنا ان هذه المعجزة خلقها
الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعي فانا نعلم بالضرورة انه تعالى انما خلقها
لتدل على تصديق دعوى ذلك القايل الا ترى ان قوم موسى لما انكروا
نبوته اظل الله الجبل عليهم وكلما هموا بالمخالفة قرب الجبل وصار بحيث
يقع عليهم وكلما هموا بالطاعة تباعد عنهم وكل من انصف علم ان كل من
راى هذه الحالة علم بالضرورة ان ذلك يدل على التصديق فهذا هو الجواب
المعتمد في هذا الباب ومتى ضمت الى هذه الطريقة ما قررناه في الطريقة
الثانية بلغ المجموع مبلغا كافيا في اثبات المطلوب حاصله انه يدعي ان
دلالة المعجزة على صدق المتحدي بها دلالة عادية وان مثل هذا الخارق
كاحياء الموتى وفلق البحر اطوادا واخراج ناقة من صخرة يعلم قطعا انه ليس

من الافعال المعتادة وانه لا قدرة لغير الله تعالى على ذلك اقول احتمال
انها عادة متكررة واما احتمال ابتدا انها عادة فلا يقدح فان التحدي
اصل بخراف العادة في ذلك الفعل وقد وجدتم اذا فعله مقترنا بدعواه
بطل احتمال انه لغيره من نبي اخر او ملك او غيره يحصل العلم بصدقه
كما يحصل العلم بخجل الخجل ووجل الوجل وجواز فعلها على يد الكاذب
عقلا لا يمنع من الجزم بصدق مدعي الرسالة بناء على سنة الله تعالى
وعادته ولو وقع ذلك لا قلة العلوم من الصدور واما قوله ان دلالة
على صدقه تتوقف على اثبات الصدق لله تعالى فهو كذلك وقد احتج الاصحاب عليه
على ذلك بانه تعالى عالم بجميع المعلومات وكل عالم في نفسه خبر على وفق
علمه ولا معنى للخبر الصدق الا ذلك واذا كان علمه ازليا كان صدقه ازليا
وامتنع اتصافه تعالى بالكذب لاستحالة قيامه مع الصدق القديم وامتناع عدم
القديم وعلى هذا التقدير لا يتوقف اثبات الصدق لله تعالى على اثبات
التحسين العقلي وانما ذلك طريقة المعتزلة حيث قالوا ان الكلام من صفات
الافعال ولم يثبتوا كلاما نفسيا ونحن وان لم نوقف افعال الله تعالى
على غرض فلا يمنع ان وقوع الافعال من الله تعالى آية على اشياء لارتباطها
بها في سنة الله تعالى وعلى حكم يدرك بعضها وان وقفت عقولنا عن ادراك
جملتها والله تعالى يقول وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين
ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون **الشبهة الرابعة** قالوا
ان تزعمون نبوته اتى بما يخالف الحكمة ويستخفه العقول فلا سبيل الى
تصديقهم مما جاء انه ايلام البهايم وتكليف الخلق بضروب من المشاق
مع عدم الحاجة اليها ومن المستقبح الامر بشد الرواحل لقطع المهامه
لقصد بيت معين بوادي غير من البيوت وتعرية الابدان والتكشف للاحرام
ومضاهاة لعب الصبيان كالهرولة بين جبلين والرمي الى غير مرمى والجواب

انه يلزمهم على سياق ذلك ان يستقبح من الله تعالى ايلام البهائم و
الصبيان والابتلاء بالعيوب والاسقام والجا بعضهم الى التعدى والتكشف
مع القدرة على سترتهم وما استبعدوه من تكليف الشرع بتحمل المشاق
فيلزمهم مثله فيما اوجبوه بالعقول او استحسنوه من رياضة النفوس
بالقليل وبرد الشهوات والملاذ فان قالوا انما حسن من الله فعلا يعلمه
باشتماله على حكمة حجبت عنا فقولوا مثله فيما امر الله به والله اعلم **قوله**
المسئلة الثالثة فى ان الانبياء افضل من الاولياء هذه المسئلة لا يعرف
عليها الاحد من ارباب المقامات شبهة تتخيل فى ذلك الا ما ينقل عن بعض
وعرفان من ينتمى الى الصوفية وليس منهم فى الحقيقة من ذكر يشهد عليهم
ببعدهم عن القوم واستحواذ الشيطان عليهم لقول بعضهم اللهم اجمع على
محمد او قول صاحبه لا جمع الله عليك يعنى انه فى مقام جمع لا يشاهد فيه
مخلوقا وهذا كذب محض منه فان طلبه بان يجمع عليه محمدا شعور بنفسه
وبحالها وبمحمد عليه السلام ثم من وصل الى مقام فانما وصل الى ذلك ببركة
متابعته وكل ما يحصل له من زيادة وكرامة فهو من ثمرات متبوعه **قوله**
ويدل عليه العقل والنقل اما النقل فقوله عليه السلام فى ابى بكر رضى الله عنه
والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابى بكر رضى الله عنه
وهذا يدل على ان ابا بكر افضل من كل من ليس بنبى وانه دون كل من كان
نبيا وهذا يقتضى ان يكون ارجح حالا من غيرهم واقوى دلالة من هذا فانه
خبر احاد قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اشعر لانه بان درجة النبيين
فوق درجة الصديقين ودرجة الصديقين فوق درجة الشهداء ودرجة الشهداء
فوق درجة الصالحين فان الواو وان لم تقتض رتبة ولكن العرب تستقبح
فى الكلام الفصيح تقديم المشروف على الاشرف وقد اشار الى ذلك عليه السلام

فى قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال ابدؤا بما بدا الله وقال
عمر للقائل كفى الشيب والاسلام ناهيا هلا قلت كفى الاسلام والشيب
وتنازع المسلمون وكفار قريش حين كتب العهد بينهم فيمن يبدا بذكره
وقال سيبويه يقدمون الذى بيانه اهم وهم ببيانه اعنى ومن الدليل
ايضا انه لا يجوز ان يصلى على غير الانبياء الا بطريق التبع للانبياء واما
قوله عليه السلام اللهم صل على ال ابى اوفى فلانها خاصة خصهم بها ولا
يجوز لغيره ذلك استقلالا **قوله** واما العقل فهو ان الولى هو الكامل
فى ذاته فقط والنبى هو الذى يكون كاملا ومكملا ومعلوم ان الثانى
افضل من الاول فان ادعى بعض الجهال اى جهلة طايفة من الناقصين
فلينظر هل اصحابه اكثر عددا وفضيلة ام اصحاب سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم فانه راى قومه بالنسبة الى قوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى العدد
والفضيلة كالقطرة بالنسبة الى البحر علم انه عدم بالنسبة اليه
لا شك فى ان اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم المهديين بالمتكلمين بتكميله
افضل من اتباع اتباعه لكن الفخر ناقش بما بشوبه كلامه انه لا اخص
للانبياء سوى ذلك مع اختصاص الانبياء والرسل بالوحى كما قال تعالى عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وان منهم من كلم الله بغير
واسطة وثبوت العصمة لهم فيما يبلغونه عن الله وعن الكباير والصغاير
ايضا على راى ولم يثبت ذلك لاحد من الامة ونستبطل دعوى الرافضة فى
اثبات الامام المعصوم وانما ثبتت العصمة لجملة امة محمد صلى الله عليه وسلم تشريفا
لهم بقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الخطأ وما فى معناه من الاحاديث على ما
قررناه فى اصول الفقه وعليه يحمل قوله عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل
وان المراد انهم يحكمون بالكتب التى كانبياء بنى اسرائيل بالتورية والتشبيه
واقع فى هذا القدر لا فى درجة النبوة وقول ابى بكر للنبى صلى الله عليه وسلم

حين اكثر من مناشدة ربه ان الله منجز لك ما وعدك ليس زيادة كمال
في هذا الحال لابي بكر عن الرسول عليه السلام فان تصديق الرسول بذلك
اتم وانما كمال الرسول اذ تهم المقامات كلها ما اشار اليه من الكمال في مقام
الايمان وما اظهره الرسول اعطا حال الخوف عند ظهور اسبابه الظاهرة
حكمها في الوهبة وهو نظير جوابه لمن ساله حين موت ابنه ابراهيم وهو سعد بن
عبادة او عبد الرحمن بن عوف وقد بكى كيف يبكي وليس في ذلك ما يحمل
بتسليم ورضاه بالقضاء ولكنه اعطا الظاهر حكمه وهو كمال كما ان اعطى
الباطن حكمه فقال اشارة الى دمعه انها رحمة وقال يحزن القلب وتدمع
العين ولا نقول الا ما يرضي الرب تعالى وانا بك يا ابراهيم لمحزونون قوله
المسئلة الرابعة قال المصنف المختار عندي ان الملك افضل من البشر
الذي اختاره في المحصل عكس هذا وهو ان الانبياء افضل من الملايكة
وهو قول الاشعرية والشيعة وقال في الاربعين وقالت الفلاسفة والمعتزلة
ان الملايكة السماوية افضل من البشر قال واختاره القاضي ابي ابا قلاني
وابو عبد الله الحليمي اعلم انه لا يتحقق الخلاف بين الاشعرية والحكماء في الافضلية
فان الحكماء قضوا بافضلية الملايكة بناء على اعتقادهم انها جواهر مجردة ليست
جسمانية فاثبتوا الترجيح بناء على هذا المذهب والاشعرية لا توافقهم على ان
الملايكة جواهر مجردة بل تزعم انها اجسام لطيفة فاحتج الحكماء على افضليتها
بانها بسايط والجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب وبانها روحانية
وهي منزهة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشا الاخلاق الذميمة باسرها
وبانها نورانية علوية لطيفة والجسمانيات مظلمة كثيفة وبانها مالها من قوى
العمل والعلم اقوم وبان اختيارها متوجه الى نظام الخير الى غير ذلك واذا
كانت هذه الترجيحات مبنية على هذا الاصل الفاسد بطل الجميع ببطلانه ونقل
عن الفخر عن القاضي القطع بافضلية احدها على الاخر لانعقاد الاجماع على ذلك

قال ولا يبعد التوقف في التعيين فانما يعرف ذلك بنص قاطع والحجج
المذكورة من الطرفين ظنية وتحقيق الافضلية من طريق العقل والاعتبار
يتوقف على حصر الفضايل من الطرفين ومعرفة رتبتها عند الله ومقابلة
الكميات والكيفيات فيها وضبط ما نقص من احدها بزيادة الاخرى والعلم
بذلك عزيز ولعل ما صار اليه القاضي هو الاقرب قوله ويدل عليه وجوه اي على
افضلية الملك احدها انه تعالى لما اراد ان يقرر عند الخلق عظمته استدل
بكونه ربا للسموات والارض وما بينهما فقال تعالى في سورة عم يتساءلون
رب السموات والارض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا مضمون الاية
انه تعالى خالق كل موجود لان اشار افضلية موجود منها على موجود فليس
في الاية ما يشعر به ثم لما اراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال يوم يقوم
الروح والملايكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا ولو لا
ان الملايكة اعظم المخلوقات درجة والا لم يصح هذا الترتيب يعني ما
في الاية من الاشارة والتنبيه بالاعلا عن الادنى لانه اذا كان حال هولا
يوميذ كذلك وهم المقربون فكيف حال الثقلين واعلم انه لا شك ان الله
تعالى ملك يوم الدين ولا يتوهم وجود ملك لغيره في هذا اليوم كما قال
تعالى لمن الملك اليوم وظهور صورته التصرف والفصل بين الخلق وتقسيم
اهل الدارين وايصال كل الى مقره والمستقر في النفوس وشرع ذلك بواسطة
مقربين بامر الملك والموكل بذلك في هذا اليوم وهم الملايكة وهم المتصرفون
في الثقلين يوميذ بامر الله تعالى والمتصرف في غيره بامر الملك لا دلالة
لحاله على فضيلته ثم ما ذكره من هذا المقام للملايكة يوم الجزاء والحساب
يعارضه مقامه عليه السلام المقام المحمود في هذا اليوم وهو مقام الشفاعة
التي يحمده عليه الاولون والاخرون قوله الثاني قوله تعالى والمؤمنون كل آمن
بالله وملايكته وكتبه ورسله وهذا هو الترتيب الصحيح لان الاله هو

الموجود الاشرف ويتلوه درجة الملائكة ثم ان الملك يأخذ الكتاب من الله
ويوصلها الى الرسل وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن وهو يدل على
شرف الملك على البشر ويرد عليه ان هذا الترتيب هو الممكن في التصديق
فلم قلت انه يقتضي الترتيب في الاشرفية وهو لا يدل على الاشرفية لا بعينها
فان العلم بالصانع حصوله مرتب على العلم بالصنع لم يلزم من التقدم في العلم
التقدم في الشرف قوله الثالث ان الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمة الشهوات
وكدورة الغضب طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والسنتهم بذكر الله ناطقة
ابدا وفرحهم بعبادة الله فكيف يمكن مناسبتهم مع الموصوف بالغضب والشهوة
جد بعاده ضرا ان العبادة مع المعلومات من البشر يكون اشق وقد قال عليه السلام
لعايشة رضي الله عنها اجرك الله على قدر نصبك وقال افضل العبادات احمزها
اي اشقها قوله الرابع ان الافلاك تجري مجرى الابدان والكواكب تجري مجرى
القلب ونسبة البدن الى البدن والقلب الى القلب كنسبة الروح الى الروح
في الاشراق والصفا هذا الترجيح للفلاسفة مبني على اصلهم الفاسد ومما
احتج به على فضلية الانبياء امرهم بالسجود لآدم وقوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وفي الحجج من الطرفين كثرة وفي
ما ذكرناه غنية والاقرب في المسئلة ما صار اليه القاضي من الوقف في اليقين
والله اعلم قوله المسئلة الخامسة في اثبات العصمة للانبياء في وقت الرسالة
المعنى بالعصمة عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة وذلك يرجع الى خلق القدرة
على كل طاعة امر بها والقدرة عندهم تقارن وقوع المقدور كما قالوا ان
التوفيق خلق القدرة على الطاعة المعينة والعصمة اذا توفيق عام وردت
المعتزلة اي العصمة الى خلق الطاف تعرف فضل الطاعة ولم يردوها الى
القدرة لان القدرة عندهم على الشي صالحة لضده فالقدرة على الايمان بعينها
قدرة على الكفر فلو كان خلق القدرة للعبد والنسبة الى صلاحيتها لاتحاد

بلغ المقابلة

الكفر خذلانا والبحث في عصمة الانبياء يتعلق باربعة اطراف الطرف
الاول ما يتعلق بالاعتقاد وقد اجمعت الامة على انهم معصومون على
الكفر والبدعة الا الفضلية من الخوارج فانهم جوزوا صدور الذنب
منهم وقالوا كل ذنب كفر وسياتي بطلان ذلك حين نذكر حقيقة الايمان
ان شاء الله تعالى وجوزت الرافضة كلمة الكفر تقية قالوا كما يجوز ذلك
اذا اكره على النطق بها قال الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وهذا باطل فان الانبياء قد صبروا على ما كذبوا واوذوا ولم ينقل
عن احد منهم النطق بذلك ولو كان ذلك جايزا لكان احق الاوقات
به اول امرهم وهم في حال ضعيف الطرف الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرايع
والاحكام عن الله وهم معصومون في ذلك فانه مدلول المعجزة واجمعوا
انه لا يجوز التحريف والتبديل لا عمدا ولا سهوا والا لم يبق وثوق بشيء من
الشرايع الثالث ما يتعلق بالفتوى واجمعوا انه لا يجوز تعمد خلاف الحكم
واختلفوا في السهو مع انهم لا يقرون عليه الرابع ما يتعلق بافعالهم وقد
اختلفوا فيه على خمس مقالات الاولى زعمت الحشوية انه يجوز الصغاير
والكباير عليهم متمسكين في ذلك بظواهر النصوص ولا يصح فانها ماولة
او محمولة على ترك الاولى او قبل البعث كما سيأتي ان شاء الله تعالى المقالة الثانية
لا يجوز عليهم الكبيرة البتة ولا الصغيرة المنفرة بخساسة النفس ودناءة
الهمة كتطفيف الحبة او سرقة تافه المقالة الثالثة لا يجوز عليهم تعمد كبيرة
ولا صغيرة ويجوز منهم صدور الذنب على وجه الخطأ والتاويل الرابعة لا يجوز
منهم صغيرة ولا كبيرة عمدا ولا تاويلا على وجه السهو والنسيان ويعاتبون
على ذلك لعلو منصبهم وكمالهم الموجب للتحفظ والتيقظ الخامسة لا يجوز
منهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا تاويلا ولا عمدا ولا نسيانا وهو قول بعض
اصحابنا والروافض وقول ابي الهذيل هذا نقل المصنف في كتبهم واختاره هم

في زمن النبوة معصومون عن الكباير والصغاير عمدا وجوز عليهم
الصغاير سهوا وخص العصمة بزمان النبوة خلافا للروافض فانهم قالوا
بعصمتهم في الحالين معا واليه ذهب بعض اصحابنا ومن خص العصمة
بزمان النبوة مستنشر عليه تاويل ما وردت به الظواهر فان اكثر محمول
على ما قبل النبوة وقد اعتمد الاشعرية في عصمتهم فيما يبلغونه عن الله على
المعجزات وفي عصمتهم عن الكباير وعن الاصرار عن الصغاير واي صغيرة تؤذن
بقلة الاكتراث بالديانات على الاجماع القاطع ولعل مستند الاجماع في ذلك
ما ذكره المص من التمسك بالنصوص ولوازمها فانا لا نشترط في المجمعين
على حكم ان يتحد ماخذهم في القول بالحكم بل قد يحكم بعضهم بنص واحد بخبر
واحد ولوازم نصوص او استدلال والظواهر تشعر بوقوعها الا انها قابلة
للتاويل وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني انهم معصومون مطلقا بعد النبوة
وبالغ فقال ولا يجوز ذلك منهم على وجه السهو والنسيان واحتج بان الذنوب
كلها كباير وان كان بعضها اصغر بالاضافة الى بعض كما يقال لا تنظر الى
صغر الذنب وانظر لمن خالفه فيجب العصمة عن جميعها واحتج بمعنى ما ذكره المص
اولا وهو ان كل من كانت نعم الله عليه اجل كانت مخالفته اعظم قال الله تعالى
يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة الاية وخص الرجم في الزنا بالمحصن
ونصف العذاب على العبيد لدناءة منصبهم ولو عصوا لكانوا اقل درجة
من عصاة الامم قال الامام والصحيح لا يمتنع فيهم النسيان لكن لا يقرون عليه
قال القاضي وان جوزنا النسيان فلا يجوز ندور كلمة الكفر منهم نسيانا
وما نقل انه عليه السلام انه قرا افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
سمع في تاويله تلك الغرانقة العلا وان شفاعتهم لترتجى فذلك من القاء
الشيطان في تاويله كما قال تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ولا مانع

ان ينسى في غير ذلك كما قام الى خامسة وسلم من اثنين واعلم فعاد
الى الصلاة وسجد للسهو وقال اني لا انسى وانسى لاسن واما
المعتزلة فصارت الى عصمتهم عقلا ومنهم من جوز الصغاير واحتجوا
بان النبي لو فسق او لابس الكبيرة لسقطت هيبته ولم يستحق التوقير
ولادى نفرة القلب عنه وتابى النفوس عن الاقتداء به قالوا ولهذا وجب
عصمتهم فيما يبلغونه عن الله وهذا مبني منهم على قاعدة التحسين و
التقبيح ويشكل عليهم بما نالهم من الاعداء قال تعالى وكاين من نبي قاتل معه
ربيون كثير بل المعتمد القاطع السمعي وهو الاجماع والاي التي ياتي ذكرها
ان شاء الله تعالى قوله ويدل عليه وجوه احدها ان كل من كانت نعم الله تعالى
عليه اكثر كان صدور الذنب منه اقبح وافحش ونعمة الله على الانبياء اكثر
فوجب ان تكون ذنوبهم افحش واقبح من ذنوب كل الامة وان يستحقوا
من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحق جميع العصاة من الامة وهذا باطل
فذلك باطل وقد تقدم تقريب هذا المسلك وهو الاسناد قوله الثاني انه لو صدر
عنه الذنب لكان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في
هذه الاشياء الحقيرة فلان لا تقبل في اثبات الاديان الباقية الى قيام
الساعة من طريق الاولى وهذا باطل فذلك باطل وهذه ايضا من اقوى
الحجج وتقريبها واضح قوله قال الله تعالى في حق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واتبعوه
لعلكم تهتدون وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فلو اتى
بالمعصية لوجب علينا بحكم هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب وهذا
غير لازم وغايته ان يقال انه يلزم منه التخصيص وتقييد الاتباع فيه بما يبين
لنا انه ينقله عن الله تعالى كما انه لا يجب علينا متابعته في الافعال الجبلية
كالمشي والقعود والسكون بل يفيد وجوب الاتباع فيما جاء به من
التوحيد واحكام الشرايع ومما احتج به انه لو صدر منه الذنب لوجب

زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب
التوقير والتعظيم وفيه اذا وقد قال تعالى ان الذين يؤذون الله و
رسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واحتج ايضا بان الله تعالى اخبر حكاية
عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فاستثنى المخلصين من ذرية آدم وهم الانبياء بدليل قوله تعالى انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ولان المراد بالاستثناء اما الانبياء او
غيرهم فان كان الانبياء فالمطلوب حاصل وان كان غيرهم لزم ان يكون
حالة غير الانبياء اصلح حالا من الانبياء وهو خلاف الاجماع ومن ذلك
قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فذلك الفريق المستثنى اما الانبياء او غيرهم والتقرير في الحجة التي قبلها
وفي الحجج كثرة ولا يحتمل هذا المختصر ذلك قوله واما جميع الآيات الواردة
في هذا الباب فاما ان تحمل على ترك الاولى وان ثبت كونه معصية بذلك
انما وقع قبل النبوة وما ذكره واضح ومما يحمل على ترك الاولى اخذ الفدا
في اسارى بدر كما قال تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
وكذلك الاذن في المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك كما قال تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وكذلك عبوسه لابن ام مكتوم كقوله عبس وتولى ان جاءه
الاعمى وقوله تعالى في قصة زيد وتخشى الناس والله احق ان تخشاه قيل
معناه ان تستحي من الناس فان الله تعالى كان اخبره بانها ستكون زوجا له
فكان يخفي ذلك ويستحي من الناس والله تعالى اراد جعل ذلك شرعا في صحة
نكاح ازواج الادعياء كما قال تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
وكذلك قصة داود عليه السلام فانه قيل انه كان يخطب على خطبة اخيه ولعله
لم يكن حراما في شرعه وانما كان الاولى ان لا يفعل واما يحمل على ما قبل النبوة
وقصة اخوة يوسف وكذلك قصة آدم فان الظاهر انها كانت قبل النبوة

لقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى وكذلك
قصة يونس اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه لعله كان قبل النبوة
بدليل قوله تعالى فنبذناه بالعراء وهو سقيم وانبتنا عليه شجرة من يقطين وارسلناه
الى مائة الف الآية ثم اجتباه ربه وهو قول ابن فورك وذكر الوجوه المفصلة
في جميع القصص مذكور في المطولات قوله المسئلة السادسة
في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء الاحسن ان يقال
افضل الرسل وقد صرح الكتاب العزيز بتفضيل بعض الرسل على بعض قال
تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض الآية فان قيل فقد قال عليه السلام
لا تفضلوا بين الانبياء وقال وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس
ابن متى وفي رواية لا تخيروني على يونس وفي حديث انه جاءه رجل فقال
يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اجاب العلماء عن ذلك باوجه الاول
انه عليه السلام قال ذلك على طريق التواضع ونفي الكبر والعجب عن نفسه الثاني
انه قال ذلك قبل ان يعلم انه سيد ولد آدم ونهى عن التفضيل لانه يحتاج
الى توقيف وان من فضل بغير علم فقد اخطأ الثالث وهو الاظهر
٣ انه نهى عن تفضيل يؤدي الى تنقيص بعضهم بعضا من منصبه لا سيما في حق
يونس مع ما ضيق عليه فلا يظن ان ذلك حط من رتبته الرابع المراد منه
المنع من التفضيل في نفس النبوة وانما التفضيل في زيادة الاحوال والاختصاصات
والكرامات قوله ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فانه تعالى وصف الانبياء
بالاوصاف الحميدة ثم قال لمحمد عليه السلام اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
امره تعالى ان يقتدي بهداهم فيكون اتيانه واجبا والا لكان تاركا للامر وتارك
الامر عاص وقد بينا انه ليس كذلك يعني باثبات عصمة الانبياء عليهم السلام
قوله واذا اتى بجميع ما امر به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا
فيهم فيكون افضل منهم واما العقل فهو ان دعوته في التوحيد والعبادة

وصلت الى بلاد العالم بخلاف ساير الانبياء واما موسى فدعوته كانت
مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الى امة محمد كالقطرة من البحر واما
عيسى عليه السلام فالدعوة الحقيقة التي جاء بها ما بقيت البتة وهذا
الذي يقوله النصارى هو الجهل المحض والكفر الصرف فظهر ان انتفاع اهل
الاديان بدعوة محمد عليه السلام اكمل من الانتفاع بساير الانبياء فوجب ان يكون
افضل الانبياء حاصل الوجه الاول بيان كماله في دعوته والثاني كماله بيان في
دعوته وما اراده واضح واوضح دلالة من ذلك فانه يمكن حمل هذا على في
الاية التوحيد والايمان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
فان قيل كيف يتصور اخذ الميثاق بالايمان به اجابة والنصرة له مع انه بعث
الا على فترة فلا نبي بعده قلنا اخذ ذلك على الرسل فوجب الاخذ منهم على
اتباعهم بذلك فاذا من رب كل نبي يبعث ان ياخذ على امته ان من ادركه
منهم فعليه الايمان به ونصرته وهذا معنى قوله عليه السلام لعمر لما نظر في صحيفة
من التورية لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ومن الدليل على علو
رتبته ورفعة مكانه انه تعالى خاطب باسمايهم فقال ويا ادم اسكن انت
وزوجك الجنة وقال تعالى يا نوح اهبط بسلام ويا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا ويا موسى لا تخف ويا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وقال في
خطابه عليه السلام يا ايها المزمل يا ايها المدثر يا ايها الرسول ومن ذلك
انه اقسم ببقايه ولم يقسم ببقاء غيره فقال لعمرك انهم لفي سكرتهم قيل معناه
وحياتك ومن ذلك احاديث الشفاعة وهي مشهورة في الحديث الصحيح
لكل نبي دعوة يدعو بها واختبات دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة وفي واختبات ٢
الحديث اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى
علي صلى الله عليه عشرا ثم سلوا الي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا ينبغي الا

لعبد من عباد الله فارجوا ان اكون انا هو فمن سال لي الوسيلة حلت له
الشفاعة وفي حديث ابي هريرة الوسيلة اعلى درجة من الجنة ومن ادل
دليل على عظم قدره ومنزلته في الدارين وانه اكرم البشر وسيد ولد ادم
واقربهم زلفى ما روي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى قسم الخلق قسمين وكذلك قوله واصحاب اليمين واصحاب الشمال
فانا من اليمين وانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني
في خيرها ثلثا وذلك قوله واصحاب الميمنة واصحاب المشئمة والسابقون
السابقون وانا من السابقين ثم جعل الاثلاث قبايل فجعلني في خيرها
قبيلة فذلك قوله وجعلناكم شعوبا وقبايل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله
فانا اتقى ولد ادم واكرمهم على الله ولا فخر ثم جعل القبايل بيوتا فجعلني
في خيرها بيتا فذلك قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال عليه السلام اعطيت خمسا وفي رواية ستا لم يعطهن
احد من قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا وايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل واحلت لي الغنايم
ولم تحل لمن قبلي وبعثت الى الناس كافة واعطيت الشفاعة وفي رواية
بدل هذه اللفظة وقيل لي سل تعطه وفي رواية بعثت الى الاحمر والاسود
قيل الاسود العرب والغالب عليهم الادمة والاحمر العجم وقيل الاحمر الانس والاسود
الجن وفي حديث عن ابي هريرة نصرت بالرعب واوتيت جوامع الكلم وفي
رواية حذيفة بشرني ربي ان اول من يدخل الجنة من امتي سبعون الفا مع كل
الف سبعون الف ليس عليهم حساب والاحاديث كثيرة وبالجملة فصفات
الكمال في النبي صلى الله عليه وسلم قسمين منها ضرورية ومنها كسبية فالضرورية
نحو كمال الخلق والصورة وقوة العقل وصحة الفهم وفصاحة اللسان وقوة
الاعضا واعتدال الحركات وشرف النسب وغير ذلك والكسبية نحو الاخلاق العلية

والاداب السنية من الدين والعفة والعلم وهذه الصفات هي
المعبر عنها بحسن الخلق قال تعالى وصفه وانك لعلى خلق عظيم
وقالت عايشة رضي الله عنها كانت خلقه القران وما من صفة من هذه
الصفات الا وبقيت له سجية ولا منقبة من هذه المناقب الا وله اوفر
حظ وقد بوب العلماء على هذه الخصايص واشباهها ابوابا ونقلوا في كل
خصلة منها ما يشفي الغليل وذلك زايد على انواع الايات وضروب المعجزات
والله اعلم قوله المسئلة السابعة الحق ان محمدا صلى الله عليه وسلم قبل
نزول الوحي ما كان على شرع احد من الانبياء لا شك انه عليه السلام لم يزل
يوحد الله ولم يشرك بالله شيئا وانه كان يختفي بجبل حراء واختلف العلماء
هل كان متبعا لنبي معين ام لا فزعمت المعتزلة انه لم يكن متبعا لغيره فان
المتبوع اذا كان تابعا لغيره يكون ذلك غضا من منصبه وهذه المسئلة
تذكر في اصول الفقه وقد ذكرنا البحث فيها في شرح معالم اصول الفقه وقال
بعض الشارحين لا يظهر لهذا الخلاف ثمرة ويمكن ان يقال ثمرته انا اذا قلنا
ان شرع من قبلنا شرع لنا ثم لم نجد في شرعنا مغيرا فيكون الرجوع الى الشرع
ذلك الذي كان عليه السلام متبعا او لا لما فيه من التاسي على الجملة واما ذكرها
ههنا فبعيد الا لبيان انه افضل الرسل للبحث في ان تعبده لغيره قبل مبعثه
هل ينافي الحكم بافضليته بعد الرسالة ام لا وما احتج به المعتزلة في ان اتباع
لغيره غض لمنصبه ان سلم الرجوع الى التحسين والتقبيح وما احتج به المانعون
انه لو كان على شريعة معينة لراجع اهل تلك الشريعة ولا نتخر اليه واشتهر
ولو اشتهر لنقل فان احوال الرجل العظيم المرفوع تتوفر الدواعي على نقلها
كما نقل مولده ورضاعه وتربيته ومسكنه وتزوجه وولده وسفره واقامته
فكيف يخفى امر دينه ولا يبعد ان يقال ان الشرايع كلها تشتمل على كليات لم
تنسخ كالامر بالتوحيد والاخلاص وصدق التوجه وترك الدنيا واجتناب

الفواحش من الزنا والسرقة والخيانة والظلم والكذب وغير ذلك
من رعاية المصالح الضرورية الخمس اعني حفظ الاديان والنفوس
والعقول والاعراض والاموال فنعلم قطعا محافظته على ذلك ولا يمتنع
ان يكون متبعا لشرع الله تعالى على الجملة فما يثبت عنده من حكم على لسان نبي ما
وان من خفي عليه فيكون فيه على البراءة الاصلية او الاخذ بالاحوط وهذا
يحتمل ولا غض فيه من منصبه قال القاضي ولا يمتنع ان يكون اخفا الله
حاله من جملة اياته قوله وذلك لان الشرايع السابقة على شرع عيسى
عليه السلام صارت منسوخة بشريعة عيسى يرد عليه ان شريعة عيسى
عليه السلام لم تنسخ من احكام التورية الا اقلها قوله واما شريعة عيسى
عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلين عنهم النصارى
وهم كفار بسبب القول بالتثليث والذين هم على شريعة عيسى مع البراءة
من التثليث قليلون فلا يكون نقلهم حجة واذا كان كذلك ثبت ان
محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان قبل خروجه على شريعة يرد عليه ان النقل
المتواتر قد يحصل بنقل الموالف والمخالف ولا يتوقف على ايمان الدين
والعدالة قوله المسئلة الثامنة القول بالمعراج حق من مكة الى
بيت المقدس لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده الاية واما من المسجد
الاقصى ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الى فوق السموات فلقوله
لتركبن طبقا عن طبق اعلم ان علماء الامة خلفها وسلفها متفقون
على الاسرى وانه من اعظم اياته وادل دليل على علو مرتبته قال الله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الى الاقصا قيل المراد بالمسجد الحرام
مكة وحرمها وبالمسجد الاقصى بيت المقدس الذي باركنا حوله اي بالثمار
والانهار لنريه من اياتنا اي من العجايب ورويته الانبياء حتى وصفهم له
فقال له اهل مكة ان لنا ابلا في طريق الشام فاخبرهم بها وبصفاتها فقالوا

متى تقال يوم كذا وكذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فهذه علامة
قد اعطانا اهل محمد نعرف صدقه وكذبه فغدوا من درا العقبة يستقبلونها
فقال قايل منهم هذه الشمس والله طلعت وشرقت ولم يات فقال
اخر هذه والله العير يقدمها جمل اورق قد ذهبت فرقة قليلة الى
انه كان مناما مع الاتفاق على ان رويا الانبيا حق وصدق ومنها وحي
واحتجوا بقوله وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس اى امر بذلك
من امن وكفر من كفر وذهبت فرقة ثانية الى انه اسرى بجسده عليه السلام
الى المسجد الاقصا فقط لانه تعالى اسرى بقوله الى المسجد الاقصا واما
المعراج الى السماء فهو بروحه لا غير وذهب معظم السلف من الصحابة و
التابعين وغيرهم من العلماء والمفسرين والمحدثين الى انه كان بالجسد
فى اليقظة اليهما وعلى ذلك ابن عباس وعمر وجابر وحذيفة وابو هريرة
وابن المسيب وسعيد بن جبير وقتادة ومجاهد وعكرمة وغيرهم
واحتجوا على ذلك بقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده صدر الاخبار
بالتعجب والتعجب انما يقع من امر خفى سببه وخرج عن نظايره وحصول
مثل ذلك فى المنام لا يبعد فى العادة ومما يحقق انه كان فى اليقظة قوله
تعالى ليلا مع ان الاسرى لا يكون الا فى الليل وذكره بصيغة التنكير والابهام
لتقليله ولم يقل ليلة لتحقق انه كان فى بعضه فانه يصدق على بعض
الليلة انه ليل بدليل انه لو قال والله لا سرت ليلة لم يحنث عند الشافعى
الا بسير جميعها ولو قال والله لا سرت ليلا حنث بسير بعضه فاذا تقرر
هذا فاضافة الاسرى الى بعضه يدل على انه فى اليقظة فانه لو كان فى المنام
لم يكن عجب فى ان يرى فى المنام انه انتقل من بلد الى بلد او صعد الى السماء
فى طرفة عين واما قوله وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس فقيل
انه راى ان قوما رقوا المنام فساه ذلك فاعلم انه عليه السلام انه عطا

فى الدنيا وقول من خص الاسرى بجسده الى المسجد الاقصا فقط
لانه غيا بذلك فلا حجة له فيه فان التغبية بذلك محتملة لانه المحل
الذى كان منه المعراج واحتج قوم على صحة المعراج بجسده بقوله تعالى
ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى الاية قيل راى جبريل على صورته
مرتين مرة فى الارض ومرة فى السماء اخذا ما بين الافقين واما ما
احتج به الفخر على ذلك من قوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق على قراءة الفتح
ففيه مسلم له وقد قيل الخطاب للانسان وقيل فى قراءة الضم الخطاب
للجنس والطبق ما طابق غيره قال المفسرون لتركبن حالا بعد حال فى
الشدة والخطاب على هذا الكفار قوله واما صعود شخص من البشر الى
فوق السموات ففيه بعيد لوجوه احدها كما لا يبعد فى العادة صعود الجسم
الثقيل الى الهواء العالى فكذلك لا يبعد نزول الجسم الهوائى الى الارض فان
صح استبعاد صعود سيدنا محمد عليه السلام فليصح استبعاد نزول جبريل
عليه السلام وذلك يوجب انكار النبوة يعنى انه ان قيل ان الجسد الثقيل
يعتمد بطبعه الى اسفل فكيف يصعد قيل الخفيف يصعد بطبعه الى الاعلى
فكيف ينزل واذا كان فى قدرة الله تعالى تجديد ذلك الى خلاف طبعه فكذلك
ههنا وبالجملة فالجسم الخفيف والثقيل قابل للحركات الى سائر الجهات والله على
كل شئ قدير قوله الثانى انه كما لا يبعد انتقال الشمس فى اللحظة الواحدة
من المشرق الى المغرب وبالضد فكيف ذلك من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
كان له غنية عن هذا المثال بما ذكره من مثل الملك قوله الثالث انه صح فى
الهندسة ان الفرس فى حال ركضه الشديد فى الوقت الذى يرفع يده الى ان
يضعها بتحريك الملك العظيم ثلاثة الاف فرسخ فثبت ان الحركة السريعة الى
هذا الحد ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات فكانت الشبهة زايلة هذا
واضح وفى الامثلة كثرة والله اعلم قوله المسئلة التاسعة فى ان محمدا عليه السلام

مبعوث الى جميع الخلايق وقال بعض اليهود انه مبعوث الى العرب الى
اخرها فقد ذكرنا ان هذه الفرقة تعترف بالعيسوية وانه متى سلموا صدقه
صلى الله عليه وسلم لزم ان يصدقوه في جميع ما اخبر به وقد اخبر انه
مبعوث الى الناس كافة والى الاسود والاحمر **قوله المسئلة العاشرة**
في الطرق والمعرفة بشرعه عليه السلام انه بقي في الدنيا الى ان بلغ اصحابه
الى حد التواتر الذي يكون قولهم يفيد العلم ثم انهم باسرهم نقلوا الى
جميع الخلق اصول شريعته فصارت تلك الاصول معروفة بالطرق المتواترة
كاخبار الاحاد والاجتهادات قيل توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم و
المسلمون مائة الف واربعة عشر الفا ممن رآه وسمع منه قاله الشريف النقيب
محمد بن محمد الحسيني في كتابه وبالجملة ان ما جاء به عليه السلام من القرآن
وهو معجزته وعليه اهل دينه فنقله معلوم بالتواتر ولا يثبت بدونه
وقولهم رواية فلان ورواية فلان عرفت به لاختياره لها الا انها لم تنقل
عن طريقه فيفوت بذلك شرط التواتر وهو استواء الطرفين والواسطة
فيه بل ما من رواية اختاره من نسبت اليه الا وهو يوافق على صحة
ما اختاره غيره من الروايات ولكن اختار كل امام لنفسه من الطرق
الصحيحة طريقة التي قرأها كان الواحد في عصرنا يروي السبع من طرقها
من طرقها ويقرأ بها ويختار القراءة لابي عمرو او عاصم او قالون عن نافع
لخفتها او لموافقة لغته من امالة او تفخيم وغير ذلك ما جمعته من لغة
العرب الفصيحة واقرهم عليه السلام ولم يكلف احدا ان يتلفظ بخلاف
بل اقر من لغته الامالة على الامالة ومن لغته التفخيم على التفخيم ومن
لغته التسهيل في الهمز او التحقيق على ذلك واما القراءة الشاذة فلا
يثبت انها من القرآن ولا يصح الصلاة بها والاستدلال بها خلافا لابي
حنيفة في تتابع صوم الكفارات في اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة

ايام متتابعات واما مسئلة البسملة فمذكورة في اصول الفقه الخلافي
فلا نطول بذكرها واما اصول العبادات كالصلاة والزكاة والصوم
والحج والجهاد فمعلومة بالقواطع من دين الاسلام وكذلك شرع اصل
البيع والنكاح والطلاق والاجارة وغير ذلك فهو ما تعم به البلوى و الحاجة
اليه وكذلك شرع القصاص والحدود وغير ذلك واصول الجميع مقطوع
بها واما تفاصيل احكامها لما كان عليه السلام يتكلف في نقلها الى الجميع
بالتواتر فانه لو تكلف ذلك لم يقف من كان معه بالمدينة وغيرها
بذلك بل كان يكتفي في ذلك باخبار الاحاد والاقيسة فلذلك وقع
فيها الاختلاف بين العلماء فاذا الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب
والسنة واجماع الامة ومعقول ذلك وهو القياس وضرب من الدليل
الشرعي يلقب بالاستدلال ويرجع حاصله الى التمسك بلوازم
هذه الادلة الاربعة واذا بحث من له اهلية الاجتهاد في ماخذ
الاحكام ولم يطلع بعد بذل وسعه على شيء من هذه الادلة فله الحكم
فيه بالبقاء على البراءة الاصلية بالاجماع والله اعلم **وقول** المصنف فانها
معلومة بالطرق المظنونة فيها تهافت ظاهر الا ان يريد ان العمل
فيها بالظن معلوم وهذا بعيد من لفظه **قوله الباب الثامن**
في النفوس الناطقة يعني في البحث في النفس الناطقة ولا بد في اثباتها
فانه قد رده علي بن سينا واختار غير ذلك **المسئلة الاولى**
الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة
اعلم ان الحاجة الى البحث في هذه المسئلة ماسة لابطال ما صار اليه الفلاسفة
من اثبات المعاد الروحاني وابطال المعاد الجسماني قال امام الحرمين فان قيل
بينوا الروح ومعناه فقصد ظاهر الاختلاف فيه قلنا الاظهر ان الروح اجسام
لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة

الاجسام ما استمرت مشابكة لها واذا فارقتها تعقب الموت الحياة
فعلى استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويدفع في حواصل طير خضر في
الجنة او يهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت الانباء والحياة عرض
تحيى به الجواهر والروح تحيى بالحياة ايضا ان قامت به فهذا قولنا
في الروح قال الفخر ويخص كلام هذه الاقيسة كلها باطلة لانها
مركبة من موجبتين من الشكل الثاني وهو غير منتج الا بشرط ان تكون
احدها سالبة فان حاصله ان يثبت امر بالامر وسلبه عن امر اخر فينتج
انه غيره واما اذا قضينا على شيئين بامر واحد فلا يمتنع ان يكون
هو هو ولا غيره لجواز اشتراك المختلفات والمتماثلات في لازم واحد
الرابع قول بعض الاطباء انه عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة
بشرط اعتدال واحتجوا بانه متى بقيت تلك الكميات والكيفيات
فالحياة ثابتة ومتى عدمت انعدمت الحياة وهو ضعيف بانه استدلال
بالدوران وهو لا يفيد علما الخامس انه هوا ايضا انه عبارة عن الدم
لانه اشرف اخلاط البدن السادس ان الاجسام مختلفة في ماهيتها
فمنها جسم الارض وهو كثيف وانه لا يقبل البتة تلطيفا ومنها جسم
النار وهو لطيف ولا يقبل البتة تكثيفا قال الفخر في الاربعين فاذا
ثبت هذا فنقول النفس اجسام لطيفة لذواتها حية لذواتها وتلك
الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسريان ماء الورد في الورد
او النار في الفحم او الدهن في السمسم فان هذا الهيكل حيا بسبب تلك
المشاركة والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق لتلك الاجسام اللطيفة
وانما يتطرق الى هذا الشكل مهما كانت تلك الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان
تلك الاجسام اللطيفة عنها وهو الموت وهذا القول قريب مما حكيناه عن
امام الحرمين الا انه لم يقل ان الاجسام مختلفة ولان الارواح حية لذواتها

بل حية بحياة ونقل في المحصل عن النظام ان الروح اجسام لطيفة
صقلية باقية من اول العمر الى منتهاه وانها سارية في البدن وهو يتعرض
انها حية بنفسها ولا بحياة البدن والفخر ظهر الى هذا قال وقال
الواقدي انه جزء لا يتجزى في القلب السادس لبعض الاطباء انه عبارة
عن اللطيفة المايلة في الجانب الايسر من القلب النافذ الى الشرايين
المفضية منه الى جملة اجزاء البدن الثامن انه عبارة عن الارواح المثبوتة
في الدماغ في سطايا الاعضاء المنبتة منها الى اقاصي البدن واما
من ذهب الى القسم الثاني وهو انها جسمانية فطوايف الاولى قالوا
انها عبارة عن الحياة وهو اختيار الاستاذ وبعض المتكلمين وهو
بعيد الثانية قالوا انها عبارة عن التشكيل والتخليط الثالث قالوا
انها عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط واما من صار الى القسم الثالث
وهو انها ليست بجسم ولا جسماني وهو قول الفلاسفة والغزالي وبعض
الصوفية وبعض من المعتزلة قالت الفلاسفة وهذا الجوهر يدرك
لذاته دايما وللامور الكلية اذا استعد لها وما دام هذا الروح متعلقا
بالبدن ويتصرف فيه كان البدن حيا والحواس سالمة ومتى انقطعت
هذه العلاقة فسد البدن وبقيت النفس بعد فساد الجسد منعمة
او معذبة قوله في بيان ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة والبنية المحسوسة
ويدل عليها وجوه احدها ان الانسان حال ما يكون شديد الاهتمام
بمهم من المهمات فانه يقول قلت كذا وفعلت كذا وامرت بكذا وهذه الضماير
دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة
وغافل عن جميع اعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
يعني فنفسه المعلومة مغايرة لهذه الجثة المعقول عنها والبنية المحسوسة
هذا الوجه بسببه احتج به ابن سينا وبعض الفلاسفة على من زعم ان الانسان

ليس عبارة عن هذه الجثة والبنية المحسوسة وهو في هذه الجهة
عالم بنفسه على ما زعمتم فيلزم ان يكون كل مشير بهذه الاشارة
عالم مضطر الى معرفة ماهيته حقيقة موجود غير متحيز ولا قائم و
معلوم ان اكثر العقلاء لا يخطر ببالهم ان انفسهم كذا عند الاشارة بل جمع
كثير من العقلاء وجم غفير وهو اكثر الاشعرية واكثر المعتزلة ينكرون
وجود هذا القسم في الممكنات اصلا وراسا فضلا ان يكون نفس حقيقتهم
والفلاسفة حيث اثبتوه بزعمهم بدقيق النظر على ما سنذكر صحبتهم على
ذلك ان شاء الله وجماعة من الناس وهم الحشوية والكرامية لم
يعقلوا موجودا بهذه الصفات قديما ولا حادثا فكيف يمكن دعوى العلم
الضروري على كافة العقلاء فانه كان عاقلا يشير الى نفسه بهذه الاشارة
وهذا لازم للمخبر ايضا فيما يعني النفس في غير البنية فان الاشارة الى النفس
ثابتة من العقلاء مع الغفلة عما عقرها به والمعلوم مغاير لغير المعلوم ووجه
الغلط او المغالطة في هذه الشبهة او المشار اليه فانا نجب ان يكون معلوما
للمشير ومتميزا عنده من وجه ما ولا يتعين ان يكون وجه التميز عندهم ماهيته
بل قد تميزه بعوارض لازمة لعلمه مثلا بان نفسه هي المتصرفة في هذا الهيكل
والفاعل فيه المدرك فيمن اسناده اليه باعتبار تميزه عنده بهذا الوجه
او بلازم غيره من لوازم حقيقته الخارجية مع جهله بحقيقته فمن ثم
صح من جميع الطوايف الاشارة الى انفسهم فانا مع اختلافهم في ماهيتها
هل هي نفس البنية او زايد عليها سار فيها ومقارن لها او غير ذلك **قوله**
الثاني ان جميع اعضائه الظاهرة والباطنة في التبدل لان البدن مركب من اعضاء
البنية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة **قوله** وهي حارة رطبة يعني مشتملة
على ذلك **قوله** والحرارة اذا كثرت في الجسم الرطب اصعدت عنه الابخرة الكثيرة
فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذا ليقوم الاجزاء المتحللة اذا ثبت هذا

فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي
لكل واحد باقية من اول العمر الى اخره والثاني غير ما هو غير باق هو
فالنفس غير هذا البنية والاعتراض على هذا من وجهين الاول لا نسلم
تحلل جملة الاجزاء وتبدلها بل اللازم التحلل والتبدل على الجملة وبين انه
لم تتحلل الجملة واثبت بقاء جملة الاثار على الاعصار من العمر الى اخره الثاني
ان ذلك يلزمهم منه ان يكون بجميع الحيوانات نفوس ناطقة بعين ما ذكروه
ولا يقول بذلك الا من يقول بالتناسخ وهو باطل **قوله** ان الانسان اذا
راى لون شيء علم ان طعمه كذا وكذا يعني ان الاطباء بعين يزعمون ان الالوان
تدل على الطعوم قالوا القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي
عليهما فههنا شيء واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس
الظاهرة وايضا اذا تخيلنا صورة ثم رايناها حكمنا بان هذه الصورة
المركبة صورة ذلك المتخيل فلا بد من شيء واحد يكون مدركا لهذه الصورة
المبصرة وكذلك الصورة المتخيلة لان القاضي على الشيئين لا بد وان
يحضره المقضي عليهما وايضا اذا تخيلنا صورة وادركنا معان مخصوصة
كالعداوة والصداقة فانا ندرك التوفقة بين هذين الصور وهذه المعاني
توجب حصول شيء واحد يكون مدركا للصور والمعاني يقدر لتركيب
بعضها بالبعض والا لكان الحاكم بالشيء على الشيء غير مدرك لهما وهو محال
وايضا اذا راينا هذا الانسان علمنا انه انسان وانه ليس بفرس على الجزئي بذلك
الكلي وجب ان يكون مدركا لهما فثبت بهذه البراهين انه لا بد وان يحصل
في الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لساير هذه المدركات وايضا الفعل
الصادر عن الانسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما اعتقد في شيء
كونه زايد النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل بنفسه الميل بزيادة النفع لا
حاجة اليه فانه يحصل باصل اعتقاد النفع فينضم ذلك الميل باصل القدرة

فيصير بمجموع المبدئية تلك القدرة موجبا للفعل واذا كان كذلك
فهذا الفاعل لابد وان يكون مدركا اذ لو لم يكن مدركا لما كان هذا
الفعل اختياريا فثبت انه حصل في الانسان شيء واحد وهو المدرك
بجميع انواع المدركات وهو الفاعل لجميع انواع الافعال وهذا برهان
قاطع واذا ثبت هذا فنقول ظاهر ان مجموع البدن ليس موصوفا بهذه
الصفة وكل عضو من اعضاء البدن يشار اليه بانه ليس كذلك ثم
فثبت ان الانسان شيء اخر سوى هذا البدن وسوى هذه الاعضاء
حاصل هذا الوجه ان هذه البنية المخصوصة انواعا من الادراكات
تتعلق بانواع من المدركات وينقسم الى الحسية والخيالية والعقلية
والانسان هو المخبر لها والحاكم باختلافها والقاضي على الشيئين
والاشياء لا بد بحضرة المقضي عليه وهذه البنية وجملة اجزائها
واوصافها وقواها محكوم عليها فالحاكم عليها يكون غيرها وذلك
الحاكم هو النفس فالنفس اذا غير هذه البنية وغير جميع صفاتها
وقواها هذا مراده من هذا التكرار وضرب الامثال ولا اعتراض عليه ان
يقال ما نعني بقضاء النفس وحكمها وما جنس هذا القضاء والحكم انعني به
ان الانسان يتصور هذه الاشياء ويعلمها ويميز بعضها عن بعض
او نعني به القضاء بالقول النفسي المطابق للعلم وساير المعتقدات كما تقول
الاشعرية او نعني به حكم الذهني والعقل بذلك كما يقوله من ينفي كلام النفس
او نعني به شيئا اخر فان عنيت انه من احد هذه الامور الثلاثة فجميع هذه
الثلاثة من المعاني التي تتعلق ولا تؤثر في متعلقاتها بدليل تعلقها بالواجب والمستحيل
فلا يقبلان التاثير وكل ما يتعلق ولا يؤثر فلا يمتنع لعقل تعلقه بنفسه وبغيره
فيكون الشيء الواحد هو الذي قامت هذه الصفات باعتبار من عالما ومعلوما
وذاكرا ومذكورا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا لا يمتنع جملة نسبة هذه الاحكام

وان اختلفت انواعها ومتعلقاتها الى احد هذه البنية ومع يصح
نسبة جملة هذه الاحكام الى هذه البنية على الجملة ولا يكون الحاكم
امرا خارجا عنها بل اجزاؤها بصفة فكما يحس بالادراكات المختلفة
فيرى بعينه ويسمع باذنه ويشم بانفه ويذوق بلسانه ويلمس بجميع
بدنه فكذا يتخيل بقوة في دماغه ويحفظ باخرى ويذكر باخرى فيه ويعقل
بجزء من قلبه او دماغه وجميع ذلك لا يخرج عنه فيصح ان يكون هو الحاكم
والمحكوم عليه باعتبارين وان عنيت بالحكم والقضاء معنى اخر سوى ما ذكرنا
فلابد من بيانه وافادة تصوره لينظر انه من جملة هذه البنية المحسوسة
اولا **قوله الحجة الرابعة** قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء الاية فهذا النص يدل على ان الانسان بعد قتله حي والحس
يدل على ان هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب ان يكون الانسان مغايرا
لهذه الجثة الخامسة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في
بعض خطبه حتى اذا حمل الميت فوق نعشه ترفرف روحه فوق النعش
ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ورحم الاسند الى
ان هذا النص يدل على بقاء جوهر ناطق بعد موت هذا البدن وهذا
يدل على ان الانسان غير هذا الجسد **اعلم** ان هذين النصين واشباههما
من الكتاب والسنة يعشر بان هذه الارواح امور وراء هذه الجثة
وبها يضعف قول من يرد النفس الى عرض قام بالجثة كالاستاذ وغيره
فان المعاني لا توصف بالحيوة ولا بالفرح والقول وقد يعوض من يرد النفس
الى هذا الهيكل والى امر قام به لتاويل هذه النصوص بتاويلات بعيدة
بظاهر الظواهر يكاد يدفعها على الحياة على حياة مجازية اما في الفي اثار
الحياة لهم من حصول العبادات وهو ميت وان الله تعالى يقوم لمخلفيه من
الكفاية بما كان فيوده هم به لو عاش فان حرص العاقل على حياة في الدنيا

اما للتحصيل ما يعود عليه نفعه في العقبى او لتحصيل ما يعود على اهله ومن
ينسب اليه في الدنيا فيمنعه حب ذلك من الجهاد خشية الموت فاخبر الله
تعالى ان ذلك باق لهم بعد موته فيكون حيًّا في المعنى ولذلك قال تعالى عند ربهم
يرزقون والرزق ما ينتفع به ونظيره قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والحياة
بعد موت القاتل والمقتول تكون معنوية وحمل الفرح على حصول اسبابه وقول
الروح على النعش من مجاز القول الحالي ومجاز التمثيل كقوله تعالى اتينا طائعين
وكما قال عليه السلام يؤتى بالموت في صورة كبش فيذبح تمثيلا للخلود وكل ذلك
تنزيلا للمعاني في الصور الحسية لتقريب الفهم وهو من احسن المجاز كقوله يريد
ان ينقض فاقامه وبئسما يأمركم به ايمانكم وقال في المسايل على قول من
اختار ان الروح هو الحياة وانه عرض في تاويل قول النبي صلى الله عليه وسلم
ارواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة انما هو كناية عن ابعاض
اجسامهم وانه تعالى تكرم على تلك الاجسام لاحيائها في القبور والمسايل
في ان يخلق الحياة في بعض منها وينقل ذلك البعض الى حواصل الطيور فيكون
ذلك تكرمة منه للمؤمن وكذلك ارواح الكافرين بضد ذلك هذا تاويل
المتكلمين غير المعتزلة الذين لا يشركون سهمه وبالجملة فلا قاطع لمن يعينها
وانما الغرض من الاعتراض ابدا وجوه من الاحتمالات واردة على ما بعيد
ذلك المحتج طريقا لمذهبه والا فالمقطوع لنا من امر الروح انه موجود وان له
تصرفا في البدن بتصريف الله تعالى اياه والله تعالى لم يزد فيه على قوله
ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي الاية فالاولى الوقوف عن
التعيين مع الاعيان بجملة ما جاء به النقل وانه محمول على وجه ممكن وان لم
وان لم نعلمه واما قوله عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه يحتمل ان يقال عرف
ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز
عرف ربه بالقدرة ومن عرف نفسه بعدم نفوذ المشية عرف ربه بانه

نفسه بالافتقار عرف ربه بالاستغنا ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ومن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه
بالربوبية الى غير ذلك وبضدها تتبين الاشياء او يقال ان ذلك
اشارة على العجز عن معرفة كنه حقيقة الله فانه اذا كان عاجزا عن كنه
معرفة نفسه كان عن كنه معرفة ربه اعجز **قوله المسئلة الثانية** اطبقت
الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهذا عندي باطل والدليل
عليه انه لو كان الامر كما قالوه لكان تصرفها في البدن ليس بالة جسمانية لان
الجوهر المجرد يمتنع ان يكون له قرب وبعد من الاجسام بل يكون تاثيره في البدن
تاثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شيء من الالات والادوات واذا
كانت النفس قادرة على تحريك بعض الاجسام من غير الة لان الاجسام باسرها
قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك من غير حاجة الى شيء من الادوات و
الالات ولما كان التالي باطلا كان المقدم باطلا اما اذا قلنا انه جوهر
جسماني نوراني شريف حاصل في داخل البدن لم تكون افعاله بالالات الجسمانية
يقال له لم قلت انه اذا لم يكن الاختصاص بسبب القرب والبعد يجب نفي اصل الاختصاص
وهذا بناء منك على انه لا موجب للاختصاص الا هذه الجهة وهو ممنوع وبالمانع
ان يكون اختصاص كل روح بجسده لمناسبة بينهما لا يتحقق بينه وبين غيره كما
في النفوس الفلكية عندهم فان الخصم يقول ان العناصر اذا اختلطت وامتزجت
مزاجا خاصا بسبب الحركات الفلكية والمقارنات الخاصة استعدت لان تكون
انسانا معينا افاض عليها العقل الفياض نفسا يناسبها بقدر ذلك الاستعداد
والفيض وان كان واحدا الا ان الاختلاف بحسب القوابل كالشمس تبيض الشقة و
تسود وجه القصار فهذا عندهم بسبب اختصاصها بالبدن المعين ولاجل هذا
قضوا بان القول بالتناسخ محال فان الاستعداد الخاص اذا كان مستلزما الفيض نفس خاصة
له لتعلقها به فلو تعلقت به نفس اخرى كانت حاصلة من قبل قد فارقت
جسدها لفساده لزم تعلق نفسين بشخص واحد واما تحريكها الحركات

الخاصة فلان النفس وان كانت عالمة فليست كاملة في العلم بالفعل
لما هي مستعدة لادراكه فكانت طالبة للمجهول لاستكمالها بواسطتها
والمطالب الموافقة لها المخالفة بتحريكها بالالات الخاصة لاختصاص كل آلة
بالاتصال الى غير ما يوصل اليه الاخرى كادراك اصناف الاعراض بانواع الحواس
والتوصل الى ادراك حقايقها الكلية بواسطة النفس المفكرة والمتجردة عن
العوارض واللواحق المشخصات واستحضاراتها للعلوم ليتوصل بها الى ادراك
علوم غايبة فالتي تنبه النظري بواسطة العقل الى غير ذلك ووجه الجواب
عن هذه الكلمات انها مبنية على الايجاب العقلي ونفي الفاعل المختار وقد
ابطلناه فبطل كل ما بنوه عليه ولا دليل للخصم ايضا على انه لا موجب للاختصاص
سوى القرب والبعد لوم من انتفائه انتفاء الاختصاص بالاحتجاج منه بهذا
الوجه والاعتراض عليه باصولهم ضعيفا قوله واحتج الرئيس ابو علي على كونها
مجردة بوجوه احدها ان ذات الله تعالى لا تنقسم والعلم به يمتنع ان ينقسم
فلو حصل هذا العلم في الجسم لانقسم وذلك محال تقريره ان ذات الله تعالى لا تنقسم
فلانه واجب لذاته فلو انقسم لكان وجوبه بوجوب اجزائه فيكون الواجب
لذاته واجب لغيره وهو محال واما ان العلم به لا ينقسم فلانه لو انقسم لكان
وجوبه اما ان يكون كل واحد من اجزائه علما به او لا فان كان علما بذلك
المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل هيئة زايدة فان انقسمت
عادت التقسيم وتسلسل والا حصل المقصود وهذا التقدير جار في كل علم
بمعلوم لا ينقسم كالعلم بالنقطة والان واذا ثبت ان بعض العلم لا ينقسم والعلم
لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل ولا جايز ان يقوم بالمتحيز لان كل متحيز
قابل للقسمة فيلزم من صحة انقسام المحل انقسام الحال ولا يجوز قيامه بالقديم
المتحيز لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى فتعين انه قايم بما ليس بمتحيز ولا قايم
بمتحيز وذلك المحل هو النفس قوله وثانيها ان العلوم الكلية صور مجردة فاما

ان يكون

ان يكون تجردها لتجرد الماخوذ عنه وهو باطل لان الماخوذ عنه هو
الاشخاص الجزئية او لتجرد الاخذ والاول باطل لان الاجسام والجسمانيات
غير مجردة يعني انا ناخذ صورة الانسان الكلية من الانسان الشاهد الجزئي
والمشاهد طبيعة ومادة والماخوذ مجرد عن الطبيعة والمادة وعن كل
ما تشخصت به فاذا تجرد لم يكن لاجل الماخوذ عنه فتعين ان يكون لاجل
الاخذ وهو النفس والاعتراض عليه لم قلتم انه لا تتجرد الحقايق الا
باعتبار الماخوذ عنه عند تجردها باعتبار الاخذ لا بد لهذه من دليل
كيف وان التجريد من فعل القوى الفكرة والخيالات وهم يسلمون ان محل
تلك القوى الدماغ فاذا جردتها تلك القوى ادرك الانسان من تلك صورة
كلية تطابق جميع الافراد قوله ان القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية
والقوى الجسمانية لا تقوى عليها فالقوة العقلية ليست جسمانية يقال له
ما تعني بقولك القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية ان عنيت ان تلك
الافعال لا غاية لاعدادها فممنوع وان عنيت ان لها كثرة تزيد على تعلق
سائر القوى الجسمانية فمسلم لكن لم قلت ان ذلك يوجب خروجها عن كونها
قوة في الجسم وقد علمت اختصاص بعض الاجسام بخواص لا توجد في غيره
كحجر المغناطيس وغيره كيف وانت تزعم ان الجسم الفلكي مع مشاركته
لسائر الاجسام في الجهة لا يقبل الانشقاق والانفطار قوله والجواب عن
الاول وهو ما يكون صفة المنقسم يجب كونه منقسما فتنتقض بالوحدة
يعني وهو محكوم بها على الجسم القابل للقسمة ولقايل ان يقول لا نسلم ان الوحدة
وصف ثبوتي او يقال اطلاق الوحدة على الماهيات المركبة من اشياء مجاز
وانما الواحد حقيقة هو الذي لا ينقسم بحال كالان والجوهر عند هيئته
قوله وبالنقطة وقد حكموا بانها عرض في الخط وهي شيء لا جزء له والخط منقسم
في الطول ويمكن ان يقال لا نسلم ان النقطة وجود من خارج وانما هي نهاية.

الخط الذي هو نهاية الجسم التعليمي اعني الجسم المجرد عن المادة وذلك لا
وجود له الا في الذهن **قوله** والاضافات فان الابوة لا يمكن ان يقال ان
الاب قام به نصفها وبابنه نصفها ولقائل ان يقول ان من يزعم ان الاضافة
معنى وجودي فقد يقال انها تتعلق باعتبار امرين يختص احدهما بالاب والآخر
بالابن ولذلك سموها بالاضافة المتكررة والاعتراض على ما ذكره ابن سيناء
ان نقول هذه الحجة مبنية على نفي الجزء الفرد وقد اقمنا الدليل على اثباته واذا
ثبت اشتمال الاجسام على الاجزاء لا تقبل القسمة فلا مانع ان نقول ان
العلم الذي لا ينقسم يقوم بذلك الجزء الذي لا ينقسم بل اعتقاد اهل الحق ان جميع الاعراض
لا تقبل القسمة واذا حكمنا بان الجسم حي فقد قام بكل جزء منه حياة وكذلك
اذا حكمنا بانه ابيض او اسود فلا بد ان يقوم بكل جزء منه بياض او سواد
قوله ودعوى الثاني ان النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية متشخصة
وذلك العلم صار مقارنا لسائر الاعراض الحالة في تلك النفس فان لم تكن
هذه الاشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية يريد الحاصل في الحالتين
ان قيل هذا العلم الكلي فارق قيام معان اخر فلا فرق بين مقارنته لمعنى
ومعنى وهذا التقدير مبني على ان الجسم هو المؤتلف وان الائتلاف يرجع
الى معان تقوم بالجواهر والاعراض بالفرض على اصله فان الجسم عنده ذات
هو المركب من الهيولى والصورة والصورة الجسمية عبارة عن الامتدادات
الثلاثة وحصولها في المادة يخالف حصول المعاني في الذوات فان الحال
في الجسم صورة وهي جوهر والمحل هيولى متقومة بها حال فيها وحصول العلم
في الذات من قيام المعاني فيكون الحال عرضا والمحل موضوعا لانه لا يتقوم
بما حل فيه فليس مقارنة العلم للصورة الجسمية كمقارنته لمعنى اخر
في المحل كالحياة مثلا والارادة فان قيامه بالجسم يوجب صحة انقسام
الحال وقيامه بالنفس الواحدة المجردة لا يوجب انقسام الحال فافترقا

والصواب

والصواب في الجواب عن هذا الوجه ما ذكرناه في الوجه الاول الجوابين **قوله**
وعن الثالث ان قوله القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية قول
باطل لانه لا وقت يشار اليه الا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه ومع بقائها
تكون ممكنة التأثير والا فقد انتقل الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال يريد بهذه التسوية بين القوى الجسمانية والقوى النفسانية
في صلاحية كل واحد من القوتين الى ما لا نهاية له من الافعال وكلا القولين
دعوى لا دليل عليها وقد يقررون هذه الحجة من وجه آخر وهو ان سائر القوى
الجسمانية تضعف بالاستعمال والقوة العقلية تقوى بالاستعمال فلا تكون
قوة في جسم وجوابه انه لا يبعد اختصاص بعض الاجسام بخاصية لا توجد في
غيره كما تقدم وما احتج به النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن بيان الاول
انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة باصابعنا اذا لمسنا النار وانكاره
مكابرة وبيان الثاني انا اذا احسسنا بحرارة جزئية امكننا حمل الحرارة
الكلية عليها والحامل الكلي على الجزئي هو مدرك فهنا ضرورة ان
التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان
المدرك للكليات هو البدن والله اعلم **قوله المسئلة الثالثة** قال الشيخ
ابو علي بن سينا هذه النفوس الناطقة يعني حدوثها ما بينا بمعنى انها لو تكن
فكانت وهذا المذهب ارسطو واتباعه خلافا لافلاطون **اعلم** ان من صار من
المتكلمين انها جسم او جسماني فحدوثها واضح لانها تكون من جملة الجواهر
والاعراض وقد قام الدليل على حدوثها ومن زعم انها جوهر ليس بجسم ولا
جسماني من القائلين بحدوث العالم فالدليل عنده انها ممكنة في ذاتها وكل ممكن
حادث وانها متكثرة كثرة تقبل الزيادة والنقصان وكل متكثر كثرة يقبلها
حادث **قوله** لانها لو كانت موجودة قبل الابدان في ذلك الوقت اما ان تكون
واحدة او كثيرة والاول محال لانها لو كانت واحدة فاذا كثرت وجب ان يعدم

الذي كان واحدا ويحدث هذا الكثير والثاني محال لان حصول الامتياز
ليس بالماهية ولا بلوازمها اذ النفوس الانسانية متحدة بالنوع
ولا بالعوارض ايضا لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب المواد ومواد
النفس الابدان وقبل الابدان ليست النفس موجودة وهذه الحجة تقرير
على وجه البسط من هذا فقال لو كانت النفوس ازلية لكانت في الازل
اما واحدة او كثيرة والقسمان محال فالقول بازليتها محال اما انه لا
جائز ان تكون واحدة فلانها لو كانت واحدة فعند تعلقها بالابدان
ان بقيت واحدة فيلزم ان يكون ما علم زيد معلوما لكل احد وبالعكس
وان لم يبق واحدة فقد انقسمت وهو محال لان الهويتين اللتين
حصلتا عند الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك كانت الكثرة حاصلة
قبل حصولها هذا خلف وان لم يكونا حاصلتين فقد حدثتا الان فهاتان
النفسان قد حدثتا الان والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت
واما انه لا جائز ان تكون كثيرة فلانه لا بد من الامتياز بامور وهو
اما بالذاتيات او لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متحدة
بالنوع على ما سنبينه ان شاء الله تعالى واما بالعوارض لان الاختلاف
بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل الابدان لا مواد فلا يتحقق
الاختلاف بالعوارض البتة **قوله** واعلم ان هذه الحجة مبنية على ان النفوس
متحدة بالماهية ولم يذكر في تقريره دليلا وقد احتج ارسطو صاحب
المقالات على انها متحدة بالنوع بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها
في كونها نفوسا بشرية لكانت مشتركة لان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وكل مركب جسم واعترض عليه بانه ما المانع ان يقال معنى اشتراكها
في كونها نفوسا انها مدبرة للابدان البشرية وهذا لا يمنع اتحاد ماهيتها
يعني ان القدر الذي امتازت به النفوس عن الجواهر المجردة ان لها علاقة

بالاجسام وكونها ذات علاقة يرجع الى نسبة بينها وبين الاجسام
وذلك امر زائد على ذات الجوهر وذات المتعلق به فلا يلزم التركيب وقوله
في تقريره ان كل مركب جسم ممنوع فان المسلم ان كل جسم مركب
والموجبة الكلية لا تنعكس كلية لاحتمال انه يكون المحمول اعم وانما اللازم
في عكسها الجزئية الموجبة واحتج من زعم انها مختلفة بالعفة والفجور
والذكاء والبلادة قالوا وليس ذلك من لوازم المزاج لانه قد يكون
باردا مع انه في غاية الذكا وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة
النفسية باقية قالوا وليس ذلك من الاسباب الخارجة لانه قد يكون
بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها من لوازم النفوس
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قال الفخر وهذه الحجة
اقناعية والحق ان اكثر مقدماتها ممنوعة **قوله** وايضا لا يجوز ان يقال
ان هذه النفوس قبل الابدان كانت متعلقة بابدان اخر فهذا الدليل
لا يصح الا بعد ابطال التناسخ مبني على حدوث النفوس فيلزم الدور
وهذا الالزام واضح **قوله المسئلة الرابعة** قالوا التناسخ محال
يعني الفلاسفة القائلين بحدوث النفوس نقل في المحصل اتفاقهم على
ذلك وذهبت فرقة من الفلاسفة الى ان النفس اذا انقطع تعلقها
عن بدن صح تعلقها ببدن آخر فان كانت في البدن الاول من النفوس
الذكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل وان كانت في النفس الاول
من النفوس الجاهلة الخبيثة المؤذية تعلقت ببدن مناسب ثم هؤلاء
فرق الاولى يقولون ان الارواح الانسانية لا تتعلق الا بالابدان الانسانية
ثم انها لا تزول تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس فتصير طاهرة عن
جميع العلائق الجسمانية وح تتخلص الى عالم القدس والطهارة الثانية
الفرقة يقولون انه يصح تعلقها بابدان البهائم وبالنبات والمعادن والبسائط

قالوا وهذا غاية العذاب فان ذلك هو الدركات الضيقة في جهنم
قالوا وذلك لان القوى الحساسة والفعالة والعاقلة انوار
تفيض من عالم الارواح فتغوص في بواطن الاجسام المظلمة جسدا
الا انها تستنير بسبب عرض هذه القوى فيها وكلما كانت هذه
القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا والارواح البشرية
اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غاية الظلمة والضيق
والشدة هذا ما نقل الفخر ونقل الامام وغيره عن جماعة من غلاة الروافض
القول ايضا بالتناسخ وانما حملهم على ذلك اعتقادهم قبح الالم ابتداء وانه
لا يحسن من الله تعالى الا بطريق الاجزاء فقالوا انما حسن من الله تعالى ايلام الاطفال
والبهايم بجرائم سابقة اقترفوها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه
القوالب عقوبة لها ومن اصولهم انها مدركة عالمة بانها معذبة فالزموا على
ذلك ان يقبح التكليف من الله تعالى وقيل لهم كيف يحسن مع ما فيه من
المشاق فقال بعضهم لم يكلفوا بهذا وانما فوض عليهم الحياة فالتزموا
التكليف من انفسهم فمنهم من وفى بما التزم ومنهم من لم يوف فاستحق
العقاب وذهب بعضهم الى ان الارواح اذا كلفت ابتداء بلا مشقة
فيها وكل ذلك لا ينجيهم فان تعريضهم التكليف مع علمه سبحانه بعدم الامتثال
تعريض للقبيح على زعمهم قال المصنف في الاحتجاج على الفلاسفة على ان
التناسخ محال لانا قد بينا ان النفس حادثة ودللنا عليه وعلة حدوثها
وهي العقل الفعال وهو قديم فلو كان لم يكن فيضان هذه النفوس عليها
موقوفا على شرط حادث لوجب قدم هذه النفوس لقدم علتها ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان فيضانها على تلك العلة القديمة موقوف على شرط حادث
ذلك الشرط الحادث هو حدوث هذه الابدان فاذا حدث البدن وجب ان
تحدث النفس متعلقة به فلو تعلقت نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم

تعلق

تعلق نفسين بالبدن وهو محال هذا واضح المراد قوله واعلم انه ظهر
ان دليلهم في نفي التناسخ موقوف على اثبات كون النفس حادثة
فلو اثبتنا حدوث النفس بناء على نفي التناسخ لزم الدور يعني ان دليل
حدوثها يرد عليه ان يقال ما المانع من القول بانها قديمة وقبل تعلقها
بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر فلما فسدت تعلقت بهذا فابطال
هذا يوجب حدوثها عند مستحدثات الحيوان لما فيه من الدور قوله والاولى
في نفي التناسخ ان يقال لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب ان نعرف
احوالنا في تلك الابدان لان من مارس ولاية بلد سنين كثيرة فانه يمتنع
ان ينساها ان هذه الحجة ما تمسكوا بها ايضا وليست خالية
عن الاعتراض وقد اعترض عليها في بعض شيء والمحصل بان قال لم لا يجوز
ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن وهذا واقع
فانا مصدقون بان الله تعالى اخذ علينا الميثاق واشهدنا على انفسنا وشهد
ونحن لا نذكر ذلك الحال الان والمعتمد لنا في نفي التناسخ ان الارواح حادثة
وقد وردت الاخبار بانها بعد مفارقتها الاجسام باقية في عليين و
سجين فان الله تعالى يعيدها الى الابدان ويجازي بما كسبت كما سيحقق
فان الله تعالى عند اثبات المعاد الجسماني ومن قال بالتناسخ انما قال به
بناء على نفي المعاد الجسماني او على ايجاب الاصلح على الله تعالى وقبح الايلام من
غير ارتكاب جريمة وهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه والله
اعلم **المسئلة الخامسة** قالوا يعني الفلاسفة النفوس باقية بعد فناء الاجسام
لانها لو كانت قابلة للفساد لكان بتلك القبول محل يعني لان امكان عدمها يكون
مستندا على عدمها ولا امكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا ثابتا قوله ومحله يمتنع ان يكون
هو تلك النفوس لان القابل واجب عند وجوب المقبول يعني انه يجب ان يكون حاصلا
مع القدم المقبول قوله وح يقول ان هيولا النفس وجب قيامها بذاتها قطعا للتسلسل

فوجب ان لا يصح الفساد عليها مع انها جوهر مجرد فيكون قابلا للصورة العقلية وليس النفس الا هذا الجوهر يعني على التبدل ان الامكان يستدعي محلا فنقول ذلك المحل الذي سميتموه هيولا هو جوهر وهو قايم بذاته دفعا للتسلسل قالوا وذلك الجوهر المجرد هو عين النفس القابلة للصورة العقلية **قوله** فيقال لهم لم لا يجوز ان يقال ان قبول تلك الهيولا لتلك الصورة العقلية كان مشروطا بحصول تلك الصورة فعند عدمها لا يبقى ذلك القبول يعني ان المقابلة للشيء نسبة بين القابل والمقبول والنسبة تستدعي تقرر المنتسبين وقد تقدم ان هذه المقدمة تشكل باثبات قدرة او قادرية ازلا متعلقة بايجاد الممكنات مع انه لا يمكن في الازل تحقق والحق ان ارواح البشر اذا حكم بانها جواهر وان لم تكن مجردة فانها قابلة من حيث ذاتها للبقاء والعدم والنصوص دالة على بقايها والله اعلم

المسئلة السادسة اعلم ان طريقها في بقاء النفوس اطباق الانبياء على شيء انما يكون مع السماع من رسول مشافهة او بالنقل المتواتر عنه ومعرفة تفصيلا عنهم ان يقال ذلك عن كل شيء ولا خفاء بتقدره مع كثرتهم او بان يخبرنا الرسول صلى الله عليه وسلم فان جملة الانبياء عليهم السلام اخبروا بذلك ولم يثبت ذلك واما ان جميع الانبياء قالوا ذلك فابعد فانا لا نعرف اعيانهم ولا نعلم تصريحهم بذلك ولو صرحوا به فاين النقل المتواتر عنهم ومن صار من اصحابنا الى انها جواهر وقال ببقايها قال ذلك مع اعتقاده انها اجسام لطيفة ويحتج على بقايها بظواهر منها قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله الاية وقوله تعالى في قوم فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله عليه السلام ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر تفرح في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة تحت العرش وقوله عليه السلام انما نسمة المومن طاير يعلق في شجر الجنة وما ورد في الخبر انه يعرج بها دليل على ذلك ايضا وفي حديث الاسرى انه عليه السلام لقي ادم في سماء الدنيا وعن يمينه اسودة وعن يساره اسودة فاذا نظر الى يمينه ضحك واذا نظر الى يساره بكى والاسودة جمع سواد وسواد الانسان شكله والاحاديث في هذا كثيرة **قوله** ثم هذا يتاكد بالاقناعات العقلية فالاول ان المواظبة على الفكر يفيد كمال العقل ونقصان البدن فلو كانت النفوس تموت بموت البدن لامتنع ان يكون الموجب لنقصان البدن سببا لكمال النفس والثاني هو ان عدم النوم يضعف البدن ويقوي النفس وذلك يدل على ما قلناه والثالث انه عند الاربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن وذلك يدل على ما قلناه والرابع انه عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتنكشف لها المغيبات مع انه يضعف البدن جدا وكل ما كان ضعف البدن اقوى كانت قوى النفس اكمل فهذه الاعتبارات العقلية اذا انضمت الى قول الجمهور الانبياء والحكماء افادت الجزم ببقاء النفس حاصل ما ذكره التمسك بمقدمات مشهورة عند الحكماء لم يقم على صحتها برهان وقد سلم انها اقناعات وجميع ذلك لا ينفع في افادة عقد صحيح وانها تفيد تسكين نفوس العوام ولا يغني من الحق شيئا **المسئلة السابعة** قال جالينوس النفوس ثلاثة الشهوانية ومحلها الكبد وهو اخس المراتب والغضبية ومحلها القلب وهي اوسطها والناطقة ومحلها الدماغ وهي اشرفها وقال المحققون النفس واحدة والشهوة والغضب والادراك صفاتها **اعلم** ان الظاهر من قول جالينوس انه لا يريد بكل واحد من النفوس الثلاثة التي عبرها ما اراد ارسطو من انها جوهر مفارق ولا ما اختاره الفخر من انها جوهر نوراني لطيف ساري في البدن وانما عبر بالقوى بالنفوس وزعم ان محلها البدن والظاهر انه يسامح

الاطبائي رد النفس الى امر جسماني وهو متوقف في حدث العالم والمعاد الروحاني والجسماني **قوله** والدليل عليه انه لم يعتقد كونه لزيدا يعني المشتهي لا يصير عنده مشتهي وما لم يعتقد مؤديا فانه لا يغضب عليه فوجب ان يكون يشتهي ويغضب هو الذي ادرك يرد عليه ان يقال لما المانع ان تلك الصور منطبقة في آلة جسمانية ثم ان النفس يطالعها فتدركها كلوح نقوره **المسئلة الثامنة** لا يجب ان يكون كل ما كان محبوبا لشيء آخر والا لزم الدور او التسلسل بل ينتهي الى ما يكون محبوبا لذاته يعني ان المحبوب ينقسم الى ما يحب لذاته كالسرور والا ما يبغض لذاته كالغم والالم والا ما يحب لغيره وهو كل ما يوصل الى اللذة والسرور والا ما يبغض لغيره وهو كل ما يودي الى الغم والالم **قوله** والاستقرا يدل على ان معرفة الكامل من حيث انه كامل يوجب محبته **اعلم** ان كمال الذوات يختلف باختلاف حقايقها وكمال الشيء ان يحصل بالفعل ما له بالقوة واذا كان مختلفا باختلافها وكمال النار مثلا شدة حرارتها وكمال الماء شدة برودته واذا كان كذلك فلا يلزم من كمال ان يكون محبوبا لكل واحد ما لم يكن مطلوبا موافقا للمحب كالنار لذي القرّ والماء لذي العطش ليدفع عن نفسه بنيله الم الشوق ويحصل للنفس لذة ادراك الموافق كما لو كان الشخص محبا للمال او ولد فوجده فاذا ليس كل كمال في نفسه محبوبا لكل احد **قوله** اذا عرفت هذا فنقول جوهر النفس اذا عرفت ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور افعاله واقسام حكمه في تخليق العالم العلوي والاسفل صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة كما ان ادراك النفس اشرف الادراكات وذات الله اشرف المدركات وجب ان يكون قبل المحب له اكمل انواع المحبة والمحب اذا وصل الى المحبوب فان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله الى ذلك المحبوب لا شك ان الكتاب العزيز ورد في وصف اصفياء الله واوليائه بانه تعالى يحبهم ويحبونه ولا يصح حمل ذلك

على الميل وقد قالت الاشعرية معنى محبة الله للعبد ترجع الى ارادة الانعام ومنهم من ردها الى نفس الانعام فرجع على القسمين الاول الى صفات المعاني والثاني الى صفات الافعال واما محبة العبد لربه اذا فسرت المحبة بالارادة والارادة لا تتعلق الا بمتجدد فلا يصح اضافتها الى ذات الله تعالى وصفاته الثابتة الدائمة الا بمجاز فيتعين اضافتها الى ما يحصل للعبد من النفع من الله تعالى وحده له ومن فسر المحبة باتيان المحبوب وهو في الحقيقة من اثر المحبة لا نفس المحبوب فمعناه انه العبد يوثر ما رضا ما الله تعالى لاعتقاده ان الله تعالى لا يقضي لعبده المؤمن قضاء الا وهو له خير ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون واذا كان الخير كله بيد الله ولا يكشف السوء الا الله تعالى توجهت المحبات كلها اليه لكن المحبة والرضى قد يكون لموافقة الايمان مع منازعة ما من الطبع والجبلية فلا يكون كاملا في المحبة وقد يكون بموافقة الظاهر والباطن فلا منازعة كقوله عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة فيكون يحب الله بكليته وحضوره وقلبه وروحه كما اشار اليه عليه السلام اللهم اجعل حبك احب الي من نفسي وسمعي وبصري واهلي ومالي ومن الماء البارد اشار الى محبته بجملته واشار بحب الماء البارد الى الحب الجبلي فالاول حب متبعة الافعال والاخر حب متبعة الاحوال **قوله** وهذا يقتضي ان لا تكون للنفس الناطقة اذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل الى هذه الجسمانية فانها بعد الموت تتصل الى لذات عالية وسعادات كاملة بحيث يجردها التجرد عن التعلق بجسمانيتها وهذا القول منه اشارة الى ان هذا هو المعاد الروحاني وانه الكل من المعاد الجسماني فلا ترد النفس اليه وهذه المقالة ما كفر بها الفلاسفة فان الكتاب العزيز مصرح باعادة الاجسام ورجوع الارواح اليها وبقائها منعمة او معذبة على وجه الازدواج كما اطاعا معا وعصيا معا قرينة

الاحسان فلا سادة عليها معا ونحن وان قلنا ان النفوس تكون
لها بعد مفارقتها الاجسام حظ من النعيم او العذاب بين البونح
فليس ذلك هو النعيم الاكبر ولا العذاب الاعظم واما المسئلة
التاسعة والعاشرة فجميع ما ذكره فيهما واشتملتا عليه محض
مقالات الفلاسفة فالاول اثبات الوسايط الروحانية من العقول
الموجبات وهي مقالة مبنية على نفي الاختيار والصفات والثانية
اثبات المعاد الروحاني بدون الجسماني بما ذكره من بقاء الارواح
منعمة بلحوقها بالمفارقات او معذبة بانها بعد الموت بعظم شوقها
الى الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها وليس بها الف
لعالم المفارقات قال فتنعش تلك النفوس كمن نقل عن مجاورة
معشوقة الى موضع ظلماني شديد الظلمة ثم قال نعوذ بالله منها
والمقالة الثالثة ان النبوة مكتسبة وقولهم في ذلك ما اشار
اليه في المسئلة العاشرة ان هذه الارواح كالوالد لروح من ندر
الارواح وذلك الملك هو الذي يتولى صلاح احوال تلك النفوس
تارة بالمناجات وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروع
وهذا اشارة الى ان تلك العقول هي الملايكة ولا معنى للنبوة الا وصولها
الى غاية يتاتى عنها وهم يزعمون ان ذلك ما يقدر الانسان على
اكتسابه فهذه المسايل الثلاث كفر محض لا يقبل التاويل وليت
شعري اي حاجة الى ذكرها مجردة بدون تنبيه على انها مقالة فاسدة
ومجانبة لمذهب اهل الحق وقد تقدم ابطال الايجاب واوضحنا ان الله
تعالى فاعل بالاختيار وبينا ان النبوات ترجع الى اصطفاء الله تعالى عبده
بان يوحي اليه كلامه ويقيم الدلالة على اثبات المعاد الجسماني ان شاء الله تعالى
فلا يبقى لهذه المقالات اصل والله الموفق قوله الباب التاسع

في احوال القيامة وفيه مسايل المسئلة الاولى اعادة المعدوم
جايزة خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطايفة من المعتزلة
البحث في هذه المسئلة يتعلق بطرفين الاول الجواز والثاني الوقوع
ومذهب الاشعرية انه كل ممكن حادث على ما سبق بيانه واذا عدم
وفني فالله تعالى قادر على اعادته جوهرا كان او عرضا وقد تكون
اعادة الاشياء بايجاد جواهرها واوصافها بعد عدمها وقد تكون
بجميع مبددها كما في قصة الخليل عليه السلام وذهبت شرذمة من
المتكلمين الى ان الاعراض لا تعاد بناء على ان المعاد معاد بمعنى قالوا
فلو اعيدت المعاني لزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل فان الاعادة
لا تثبت من الاحكام المعللة فانها عبارة عن نشأة ثانية والصحيح اذا
جواز اعادة الاعراض كلها ثم اختلف اصحابنا هل تصح اعادة الاعراض
في غير محلها او تتقيد اعادتها بمحلها وهذا الخلاف بناء على اختصاصها
بالمحل المعين من صفة نفس المعنى او بالفاعل وميل المحققين الى انه
بالفاعل المختار فيصح اعادتها في محلها وفي غيره وذهبت الفلاسفة الى
استحالة الاعادة مطلقا ووافقهم على ذلك من المعتزلة ابو الحسن البصري
ومحمود الخوارزمي وانكرت الصابئة الحشر والنشر وقالوا بالتناسخ
وحملوا الاعادة على تكرر العود وذهبت الكرامية الى تجويز الاعادة
وفسروها بما يرجع الى انكارها فانهم قالوا الجواهر لا تعدم لكنها
الرب تعالى بجميع الاجسام ويولفها ويعيدها على مثل
هيئتها الاولى ولا يعيد عين الاعراض بل مثلها واما جماهير المعتزلة
فقد اتفقوا على جواز اعادة الجواهر الا انهم قالوا ان المعدوم ليس
بشيء واما الاعراض فقسموها الى ما يبقى والى ما لا يبقى قالوا ما
لا يبقى لا يعاد لانها لو جازت اعادتها لجاز بقاؤها لانها اوجد

اكثر من زمان واحد وهذا غلط فان الموجودين اذا تخللها
زمان عدم لم يسبق ذلك الوجود ولم يستمر وان تمسكوا بوجوب
اختصاص ما لا يبقى من الاعراض بوقت معين وقالوا لا يصح
اعادتها لذلك في وقت اخر قلنا نسبتها الى الزمان نسبة ما يبقى
من الاعراض الى الزمان وقد جوزتم اعادتها وحكى عن البلخي
انه جوز اعادتها وهو شاذ على اصولهم واما ما يبقى من
الاعراض فما كان منها مقدورا للعبد لم يصح اعادته البتة
وقدرة العبد عندهم لا تصلح للاعادة بحال وان كانت مخترعة
قالوا لانه ان اعاده بالقدرة الاولى لزم تعلق قدرته بالا
بالابتال وهو محال عندهم وان اعاده بغيرها كان المقدور
بين قادرين قالوا ولا يصح ان يعيده الله تعالى والا ادى الى مقدور
بين قادرين ايضا وهو باطل فانه بناء على قدرة العبد
موثرة في الايجاد وقد ابطلناه واما ما يبقى من الاعراض وهو
مقدور لله تعالى فيصح اعادته كما قالوا في الجواهر ان المعدوم شيء
وانها اذا عدمت لم تبطل ماهيتها وانما زال وجودها والله تعالى
يعيده وانفرد الجبلي بمذهب شنيع فقال كل مقدور لله تعالى من
جنسه مقدورا للبشر فلا يصح من الله تعالى اعادته فان وجد
بقدرة الله ابتداء وخالفه كافة المعتزلة ان مقدور العبد لا يصح
اعادته باقيا كان او غير باق وكذلك غير الباقي من مقدور الله
تعالى **قوله** لنا ان تلك الماهية قابلة للوجود وذلك القبول من
لوازم تلك الماهية فوجب ان يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية
اعلم ان قوله الامكان لا يبقى ببقاء تلك الماهية عبارة فاسدة
فان مقتضاه انه لا ينفى حال عدمها ونحن نحكم بامكانها قبل
وجودها

وجودها وحال وجودها وحال عدمها بعد وجودها
وقد احتج الاصحاب على جواز الاعادة من المعقول بما ارشد
اليه المنقول قوله تعالى كما بدأكم تعودون شبه النشأة الثانية
بالنشأة الاولى فان كلتا النشأتين ايجاد واختراع ولا فرق سوى
الزمان وذلك لا يغير حقيقة الشيء فانه عبارة عن مقارنة متجدد
وصحة الاعادة لا يستدعي الا امرين احدهما امكان المعاد في نفسه
وامكان الممكنات لنفسها ولازم نفسها والا لزم التسلسل وما كان
للنفس وللازمها لا يفارقها فالامكان ثابت لها الامر الثاني عموم
العلم الازلي والقدرة والارادة وقد سبق الدليل على جميع ذلك
وقد اشار تعالى الى جميع ذلك من قوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم الى اخر السورة اشتمل ذلك على الارشاد
الى وجه الاستدلال على حجتها بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها
اول مرة ثم ارشده الى الجواب على شبه المنكرين ومن شبههم استبعاد
جمع الاجزاء الى بدن بعد اختلاطها بغيرها كما قالوا ائذا متنا وكنا ترابا
الى قوله ذلك رجع بعيد وردها بانه عالم بجميعها كما قال تعالى في هذه
الاية قد علمنا ما تنقص الارض منهم واشار بقوله وهو الخلاق العليم
الى علمه وقدرته على جميعها ومن شبههم انها اذا صارت ترابا فقد تغير
طبعها عن طبع الحياة التي هو الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله
تعالى الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم ان المعاد الجسماني
باطل لامتناع عدم السموات والارض فرد ذلك عليهم بقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم والقواطع السمعية على وقوع الحشر والنشر تتضمن الجواز ايضا

وهو ما يصح اثباته بالعقل والشرع وذلك مذكور في الكتاب العزيز
على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا
قل بلى وربي لتبعثن وكقوله تعالى يوم يخرجون من الاجداث سراعًا
وقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى الى
غير ذلك قوله فان قالوا المعدوم ممتنع ان يحكم عليه بحال عدمه بشيء
من الاحكام عليه بهذه المقالة يعني انه اذا عدم لم يبق له هوية والحكم
بالجواز يستدعي محلا يحكم عليه قوله فنقول ان الحكم بامتناع الحكم
عليه بهذا الامتناع فلو لم يكن حال عدمه قابلًا لهذا الحكم باطلا وان
كان قابلا سقط السؤال يمكن ان يفرق بين الحكم بالامكان والحكم
بالاستحالة بان الامكان حكم اثباتي لا يقوم بنفسه ويستدعي محلا
ثابتًا وانتم لم تقولوا بشيئية المعدوم والجواب لا نسلم ان الامكان
حكم ثبوتي سلمنا لكن سبقه على الماهية سبق بالذات كسبق سائر
اجزاء الماهية عليها فلا يستدعي محلا ابدا والتحقيق ان الحكم على
الشيء لا يستدعي سوى تقرره في العلم وتميزه عن غيره اما ثبوته في
الخارج فليس لامتناع الحكم على معلوم ما فانه مستحيل ومن شبه منكري
اعادة المعدوم لو اعيد مع جواز ابداع مثله في وقت اعادته لما تميز
المعاد عن المنشأ وكل غيرين يجب تمايزهما والجواب انه متميز كما يتميز
وجوب احد المثلين عن الآخر في وقت واحد او نقول يتمايزان
بالحد والمعاد هو الذي كان له وجود قبل هذا الوجود والمبدع هو الذي
لم يكن له وجود قبل هذا الوجود شبهة ثانية قالوا لو اعيد لاعيد
ايضا فالى وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض
والجواب ان نسبته الى وقت وجوده نسبة عارضة ليست لذاته
ولا للازم لذاته ان يكون ايضا في غير الموجود والله اعلم قوله المسئلة الثانية

الاجسام

190

الاجسام قابلة للعدم لانا قد دللنا على انها محدثة والمحدث ما
يصح عليه العدم عليه وتلك الصحة من لوازم تلك الماهية
والا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الصحة
ببقاء الماهية فثبت انها قابلة للعدم مذهب اهل الحق ان كل ما سوى
الله فانه يجوز عليه الفنا وزعمت الفلاسفة ان الارواح البشرية
غير قابلة للعدم وان كانت محدثة وقضوا بالعقول الفلكية
والنفوس الفلكية التي زعموا وجودها والاجرام الفلكية والهيولى
غير قابلة للعدم ولنا ان ما سوى الله تعالى ممكن لذاته والجسم
يساعد على ذلك وكل ممكن قابل للوجود والعدم فامكانه لذاته
او للازم ذاته والا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة وما كان
للذات او للازم لا يفارق ولا يقال انا نسلم امكان العدم لها
من حيث ذاتها لكن امتناع العدم عليها لامتناع العدم على
موجبها لانا نقول هذا مبني على ان موجد العالم موجب لذاته
وقد اثبتنا انه فاعل بالاختيار وما تمسكوا به من الشبهة في قدم
الزمان والهيولى والاجسام سبق الكلام عليه في مسئلة حدوث
العالم فان قالوا لو عدمت الاجسام فلا يخلو اما ان تنعدم
بطريان ضد او فقدان شرط او بالفاعل المختار وجه الحصر
الاتفاق على ان ما عدا ذلك لا يكون معدومًا ولا يجوز العدم
بالضد لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس اعدام الطاري
الثاني اولى من اندفاع الطاري بالموجود الباقي ولا لعدم شرط لان
ذلك الشرط لا بد

١٩ = ٢٢
١١٩٢